

هذا سفر بدیع جلیل ومجموع غریب قلیل
المشیل احتوی علی ثلاثة كتب من غرائب
الترکات الصادرة عن فکرة علماء أجدلة
بالغین أعلی الکمالات * أولها تهافت الفلاسفة
للإمام الغزالی المتوفی سنة ٥٠٥ * وثانيها تهافت
الفلاسفة للإمام ابن رشد الاندلسی المالکی
المتوفی سنة ٥٩٥ ألفه معارضاً للإمام الغزالی فی
بعض المباحث من الکتاب المشار الیه * وثالثها
تهافت الفلاسفة للعلامة خواجه زاده أوحید
علماء الروم فی عصره المتوفی سنة ٨٩٣ ألفه
فی الحکیم بین الامامین المشار الیه ما فیما اختلفا
فیه بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح
العثماني وشهد له بالتبریر العلامة الدواني وسائر
معاصره حتی استحق بذلك التقديس من
السلطان الموحی الیه کما هو مبسوط فی کشف
الظنون وفي الشقائق النعمانية فی علماء الدولة
العثمانية

وقد وضع الکتابان الاولان فی صلب
هذا المطبوع والثالث بهامشه

طبع علی نفقة مصطفى البابي الحلبي
وأخويه بمصر

(بسم الله الرحمن الرحيم)

توجهنا الى جنابك وتصدقنا
نحور بابك يا واحب الوجود
وتألفنا فيض الخبير والحدود
واعتصمنا بحولك وتمسكنا
بجملتك يا مبدأ كل موجود
ويا غاية كل مة مصود أقص
عليه نامن أنوار قدسك
وهب لنا من نفعات أنسل
يا من لا يخيب سائله ولا
ينقطع بره ونائله يا موضح
الطرائق ويا كاشف
الحقائق وفقنا لسلك سواء
السبيل بفضلك الغير
المتناهى وأرنا نبور
هدايتك صور حقائق
الاشياء كما هي وخصص
سيد أنبيائك وأكرم
أصفيائك محمدا المبعوث
للهداية الى سواء الطرائق
بافضل صلواتك وآله
وأصحابه المهتدين بأنوار
الهداية ومشاعل التوفيق
يا طبيب نحياتك أنك على
ما تشاء قدير وباجابة رجاء
المؤمنين جدير (هو بعدك)
فان العقل والنقل
متطابقان على أن أكرم
ما يناله قوى البشر وأنفس
ما يتنافس فيه أهل
الوبر والمدرو معرفة
المسدا والمعاد وما

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام الاوحد الراشد الموفق أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي قدس الله روحه نسأل
الله بحمده الموفق على كل نهاية وحدوده المعاوز كل غاية أن يفيض علينا أنوار الهداية ويقبض عنا
ظلمات الضلال والغواية وأن يجعلنا من رأى الحق حقاقا ٣ ترتبنا به واقتفاه ورأى الباطل باطلا
فاختار اجتنابه واجتواه وأن يلقننا السعادة التي وعد بها أنبياءه وأوليائه وأن يملئنا من الغبطة
والسرور والنعمة والحبور اذا ارتحلنا من دار الغرور وما يخفض دون أعاليها مراقي الافهام ويتضاءل
دون أقاصيها مرامي سهام الاوهام وان ينيلنا بعد الورود على نعم الفردوس والمصدور من هول
الحشر ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وأن يصلى على نبينا المصطفى محمد خير البشر
وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين مفاتيح الهدى ومصابيح الدجى وسلم تسليما (هو أما بعد) فاني
رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراك والنظر ابريد الفطنة والذكاء قدر فضو طوائف
الاسلام والعبادات واستهقر واشعأ الردين وظوائف الصلوات والتوفيق عن المحظورات واستهوانوا
بتعبدات الشرع وحدوده ولم يقفوا عند توقيفاته وحدوده وقيوده بل خلعوا بالكلية ربة الذين
بغفون من الظنون يقبعون في هارها يطيدون عن سبيل الله ويبغون ما عوجا وهم بالآخرة هم كافرون
ولامستند اكفرهم غير سماع الغي كتقليد النصارى واليهود اذ جرى على غير دين الاسلام نشوهم
وأولادهم وعليه درج آباؤهم وأجدادهم ولا عن بحث نظري صادر عن التعبد بال الشبه الصارفة عن
صوب الصواب والانخداع بالخيالات المنزخفة كلامع السراب كما تنفق لطوائف من النظائر في البحث
عن العقائد والآراء من أهل البدع والاهواء وانما مصدر كفرهم سماعهم أسامى هائلة كسقراط
وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم واطناب طوائف متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم
وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والالهية واستبدادهم بفرط الذكاء
والفطنة واستخراج تلك الامور الخفية وحكايتهم عنهم انهم مع رزانه عقولهم وغزارة فصلهم من كرون

بينهما على ما أشار اليه أمير المؤمنين على كرم الله وجهه بقوله رحم الله امرأ عرف نفسه واستعد لمرسه وعلم من أين وفي أين وإلى أين وقد اضطربت فيها الآراء وتصادمت الأهواء بحيث لا يرجح أن يتطابق عليها أهل زمان أو يتصالح فيها أنواع الإنسان اذ لوهم يعارض العقل في ما تحذروا الباطل يشاكل الحق في مباحثها فمن اقتدى عجايبه الشرائع فقد استقام وهدي ومن ترك هدايته واتخذ الهه هو اضل وغوى ومن جله مخاليف شرائع الانبياء عليهم السلام الطائفة ٣ المنتهون الى الحكمة والفلسفة فانهم

وان أصابوا في علومهم - الهندسية والحسابية والمنطقية لعدم التماس الحق بالباطل في مبادئها وعدم استنباط غوائل الوهم في بواقيها لكونها سهلة المأخذ قريب المتناول لا يعارض فيها الوهم العقل بل يحكم بها على طاعة منه لا كنهم أخطأوا في علومهم الطبيعية يسيرا والالهية كثيرا وان اجتهدوا فيما يقولهم غاية الاجتهاد وارتادوا طرق الوصول اليها كالالترتداد لكون مبادئها بعيدة عن العقول والاهوام وأعلام طرقها خفية عن البصائر والافهام ثم ان عظماء المسلة وعلماء الامة دونوا علم الكلام وصنفوا فيه كتباً معتبرة والفواز برا مطولة ومختصرة وحققوا فيها قواعد عقائد الاسلام وردوا على كل من يخالفهم من أهل البدع والضلالات خصوصاً على الفلاسفة الصائرين الى ما قاتله أوهاهم - من الخيال فانهم تبنوا جملة

لشرائع والنحل وحاجدون التفاصيل الادبانية والمثل ويعتقدون انها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى لهم من عقائدهم طبعهم تجمهوا باعتقاد الكفر تحيزوا الى غمار الفصلاء برزهم واشغروا طائفي سلكهم وترفعوا عن مساعدة الجماهير والدعاه واستنكفوا من القناعة باديان الآباء ظنابان انظار التكاس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال وغفلة منهم عن الانتقال الى تقليد حق وتقليد خيال فاية رتبة في عالم الله احسن من رتبة من يتجهل بترك الحق المعتمد تقليد ابائهم الى قبول الباطل دون أن يقبل خبراً او حقيقة قالوا الله من العوام بمنزل عن فضيحة هذه الملهة وافلس في همتهم حب التكاس بالمشبه بذي الفضلات والملاهة أدنى الى الخلاص من فطانة بترأ والعمى اقرب الى السلامة من بصيرة حوله فلما رأيت هذا العرق من الجمافة نابضاً على هؤلاء الاغبياء ابتدأت تحرير هذا الكتاب رداعلى الفلاسفة القدماء من تافهات عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهييات وكاشفاً عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضحك العقلاء وعبرة هذه الاذكياء اعني ما اختصوا به من الجماهير والدعاه من فنون العقائد والآراء (هذا) مع حكاية مذهبهم على وجهه ليشين هؤلاء الملهدة تقليد اتفاق كل مرموق من الاوائل والاواخر على الايمان بالله وايوم الآخر وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين النقطتين اللذين لاحاهما بحث الانبياء المؤيدون بالهزرات وان لم يذهب الى انكارها الا شريعة يسيرة من ذوى العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يعابهم فيما بين النظر ولا يدون الا في زمرة الشياطين الاشرار وغمار الاغبياء والاعمار كيف عن غلوهم من يظن أن العمل بالكفر تقليد ايدل على حسن رائته أو يشعر بفطنته رذ كانه اذيق حقيقة ان هؤلاء الذين تشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم برآء عما قد فوا به من جحد الشرائع وانهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسوله ولكنهم اختلطوا في تفاصيل بعد هذه الاصول قد زلوا فيها فاضلوا واضلوا عن سواء السبيل ونحن نكشف عن فنون ما اتخذوا به من الخبايل والباطيل ونبين ان ذلك تهويل ما وراءه تحصيل والله تعالى ولي التوفيق لانه ما قصدناه من التحقيق ولنعذر الآن الكتاب بمقدمات تعرب عن مساق الكلام في الكتاب (مقدمة) ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان خطبهم طويل وزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدبرة (فلنقتصر) على اظهار التناقض في رأى مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق والمعلم الاول فانه رتب علومهم ومذهبهم بزعهم وحذف الحشوم آرائهم وانتقى ما هو الاقرب الى اصول أهوائهم وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل من قبله حتى على استاذ الملقب عندهم بافلاطون الالهى ثم اعترضه عن مخالفته استاذه بأن كالأفلاطون صديق والحق صديق ولكن الحق اصدق منه وانما نقلنا هذه الحكاية عنهم ليعلم انه لا ثبت ولا يقين لمذهبهم عندهم وانهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين ويستدلون على صدق علومهم الالهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية ويستدرجون به ضغفاء العقول ولو كانت علومهم الالهية متقنة البراهين نقيصة عن التخمين كعلومهم الحسابية والمنطقية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية ثم اترجون كلام ارسطاطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج الى نفسه يروننا ويل

أكاويلهم واحاطوا بكل ما يروونه من مقاصدهم ودلائلهم حتى لم يبق من مرامهم اشيء من علومهم عليهم خافية وانحوا بالقاع على ما خالفوا فيه الشرائع بابرادات كافية بل زادوا عليه وتعرضوا لكل ما زات فيه أقدامهم أو طغت أقلامهم خالف الشرع أولم يخالفه شكر الله تعالى مساعيتهم وحقق آمالهم ومباغيتهم فصار قواعداً للشرع ومعالم الدين بحسن اهتمامهم في بروج مشيدة وحسن حصين لا تنالها أبدي الشبه والارتباب ولا يطمع في الوقوع فيها ذو الضلالة والاختلاب وان الامام الحق سبحانه الاسلام أباحامد

محمد بن محمد الفزالي برزاقه مذهبهم ونورهم - وجهه ابتدع من بينهم طريقة غراء - واخترع رسالة عذراء في ابطاله اقاويل الحكماء
وسماها تهاوت الفلاسفة وبين فيها تناقض عقائدهم وضعف قواعدهم واطلان معادهم - وأودع غرائب نسكت كانت كامنة تحت
الاستار وأوضح لمن بعده طرقا فاجا كانت مخفية عن الابصار جزاء الله عنا وعن كافة المسلمين خير الجزاء في دار القرار ثم اني
أمرت من جناب من تحب طاعته ٤ ولايسع الاموافقة وما هو الاحضرة السلطان الاعظم والحقا فان الاعلم الا كرم محرز

حتى ان ذلك ايضا نراه بينهم وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة الاسلامية الفارابي أبو نصر
وابن سينا فلنقتصر على ابطال ما اختاروا وزياد الصريح من مذاهب رؤسائهم في الضلال فان ما هجرنا
واسمكفاء من المتابعة فيه لا يتمازى في اختلافه ولا يفتقر الى نظر طويل في ابطاله فليعلم انما مقتضرون
على رد مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين كيلا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب (مقدمة
ثانية) ايعلم ان الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق على ثلاثة أقسام (قسم) يرجع النزاع فيه الى
لفظ مجرد كتسميتهم صانع العالم تعالى عن قولهم جواهرهم نفسهم بربهم الجوهر بأنه الموجود لاق
موضوع أى القائم بنفسه الذى لا يحتاج الى مقوم يقوم ذاته ولم يردوا بالجواهر المهيض على ما أراده
خصوصهم واسنانحوض في ابطال هذا الان معنى القائم بالنفس اذا صار متفاعلا عليه - ورجع الكلام
في التعبير باسم الجوهر عن هذا المعنى الى البحث عن اللغة واكثرهم لا يسمونه جوهرا وان سوغت
اللغة اطلاقه رجع جواز اطلاقه في الشرع الى المباحث الفقهية فان تحريم اطلاق الاسامى واباحتها
يؤخذ مما يدل عليه ظواهر الشرع وعلمك تقول هذا اغاذك الممتكلمون في الصفات ولم يورده
الفقهاء في فن الفقه فلا ينبغي أن يلتبس عليك حقائق الامور بالعادات والمراهم فقد عرفت انه بحث
عن جواز التلغظ بلفظ صدق معناه على المسمى به فهو كالجنت عن جواز فعل من الافعال القسم
الثاني ما لا يصدم مذهبهم فيه اصلا من اصول الدين وليس من ضرورة تصديق الانبياء والرسول
صلوات الله عليهم منازعتهم فيه كقولهم ان كسوف القمر عبارة عن انحاء ضوء القمر بتوسط الارض
بينه وبين الشمس من حيث انه يقتبس نوره من الشمس والارض كره والسماء محيط بها من الجوانب
فاذا وقع القمر في ظل الارض انقطع عنه نور الشمس وكقولهم ان كسوف الشمس معناه وقوف جرم
القمر بين الناظر وبين الشمس وذلك عند اجتماعهما في العقدين على دققة واحدة وهذا الفن ايضا
لستنا نحوض في ابطاله الا لبعثنا به غرض ومن ظن أن المناظرة في ابطال هذا من الدين فقد جنى على
الدين وضعف أمره فان هذه الامور تقوم عليها ابراهيم هندسية وحسابية لا تبقى معها ريبه فمن بطلع
عليها يتحقق أدلتها حتى يخبر بسببها عن وقت الكسوفين وقدرها ومدة بقائها الى الانجلاء اذا قبل له
ان هذا على خلاف الشرع لم يسترب فيه واغما استرب في الشرع وضرر الشرع من ينصره لا بطريقه
أكثر من ضرره من يطعن فيه بطريقه وهو كجاقيل عدو عاقل خبير من صدق جاهل (فان قيل)
فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشمس والقمر لا يتان من آيات الله لا ينكس فان لموت أحد
ولا حيائة فاذا رأيتم ذلك فانزعوا الى ذكر الله تعالى والصلاة فكيف يلائم هذا ما قالوه (قلنا) وادس
في هذا ما يناقض ما قالوه اذ ليس فيه الا نبي وقوع الكسوف لموت أحد أوليائته والامر بالصلاة
عنده والشرع الذي يأمر بالصلاة عند الزوال والغروب والطلوع من أين يبعده منه أن يأمر
عند الكسوف بها استعجابا (فان قيل) فقد روى انه قال في آخر الحديث ولكن الله اذا تجلى اشئ خضع
له فيبدل على ان الكسوف خضوع بسبب التجلي (قلنا) هذه الزيادة لم يصح نقلها فيجب تبكيذب
ناقلها واغما المروي ما ذكرناه كيف ولو كان محصا كان نأويله اهن من مكاره امور طعية فكيف
من ظواهر آيات الادلة القطعية التي لا تنتهي في الوضوح الى هذا الحد وأعظم ما يقدح به الملة

محالك طوائف الامم من
العرب والهم جامع
مكارم الاخلاق مالك
سر بالخلافة بالامتحاق
ظل الله على العالمين
غيث الحق والدين والدين
ملاذ الخلائق اجمعين
السلطان أبو الفتح محمد
خان ابن السلطان مراد
خان ابن السلطان محمد
خان لازالت سدته السنية
ملجأ اطوائف الانام
وعتبه العلية ملاذهن
حوادث الايام الى قيام
الساعة وساعة القيام
بالتبى وآله الكرام وهو الذى
بسط بساط الامن على
بسيط الغرار ورفع رايات
العلم والكمال بعد
انتكاسه الى محيط الخضراء
وعمر رباع الفضل
والانفصال بعد اندراسها
حتى أصبحت مخضرة
الاطراف والارجاء وشيد
قواعد العدل والانصاف
وهدم أساس الجور
والاعتساف وعي آثار
أهل الكفر والفساد
وجعل بيوت اصنامهم
مساجد يذكر فيها اسم الله
بالغنى والآصال فان أردت
أن اصغه حتى وصفه كنت

ان

كن يريد مساحة السماء بذره فالكسوف عن مدحه مدحه والاقرار

بالجهر من وصفه وصفه خلد الله أيام سلطنته الزهراء وأبدى بام دولته نظام الشريعة الغراء من قال آمين أبى الله وجهته الى
يوم الدين بان أملى كتابا على مثاله وانسج دياجا على منوالها فبادرت الى مقتضى الاشارة وامثلت بواجب الطاعة على
جسب الطامع فله البضاعة وقصور الباع في الصناعة وتوزع البال وتشتت الحال وتراكم الاشغال وبذلت في فخر بره جهد

المستطيع وان لم يدرك الصانع شأواً ضليع فان وقع في حيز التبول فهو غاية المأمول ونهاية المستؤل والا فاني لست أول من طمع في غيره طمع مني ان يكن حقا يكن أحسن التي والا فقد عشناها زمار غدا والمردجوع من جبل على الانصاف طبعه وعصم من الاعتساف نفسه ان يهزني فيما زلت فيه القدم أو طغى به القلم فان استكشاف اسرار الدقائق واستيضاح أنوار الحقائق مما يتذر مع العوائق والعلائق لاسيما اذا كانت الفكرة كلبلة والبصاعة قليلة • على ان من يحكم بالخطئة لا لاجل

الحسد والعناد ولا عن هوى يعدل به عن سنن الرشاد له يجد مخزجا صالحا لودق في النظر ومنهجا واضحا لولا حظ المقصد المتعبر ومن تجنب طريق العبدان والانصاف وركب ممتن البغي والاعتساف يرفع عن القبول شايخ أنفه وان أوفى الحق الصريح الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ومع ذلك ما أبرئ نفسي من النقص والتقصير ولا أزكيها عن ان تكون محلا للام والتعير فان الانسان جبل على النقصان ولكن رفع عن الامة الخطأ والنسيان ثم ان وقع في ثناء المقال ما يشير الى سهو والقلم من الامام حجة الاسلام فذلك والعياذ بالله ليس ازراءه بابرار هفواته أو وضعها من رفيع قدره باظهار سقطاته وكيف واني معترف باني معترف من فضائله ومسترشد بدلائله من قوائده ومنافع بفرائده ومهتد

ان يصرح ناصر الشرع بأن هذا وامثاله على خلاف الشرع فبسهل عليه طريق ابطال الشرع ان كان شرطه امثاله ذلك وهذا الان البحث في العالم عن كونه حادنا أو قد عايناه اذا ثبت حدوثه فسواء كان كرة أو بسية طائ أو مثنى أو مسدسا وسواء كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قالوه أو أقل أو أكثر فبسهل عليه النظر فيه الى البحث الالهي كنسبة النظر الى طبقات البصير وعددها وعدد حب الزمان فالتمسود كونه من فعل الله فقط كيفية ما كانت (القسم الثالث) ما يتعلق بالنزاع فيه بأصل من أصول الدين كالتقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والابدان وقد أنكر واجمع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يطره فساد مذهبهم فيه دون ما عداه (مقدمة ثالثة) ايعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فظن ان مسائلهم نقيصة عن التناقض ببيان وجودها فاتهم لذلك ان لا أدخل في الاعتراض عليهم الادخول مطالب منكر لادخول مدع مثبت فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بالزمامات مختلفة فالزمهم نارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرامية وطورا مذهب الواقعية ولا انتقض ذبا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق الباطل واحد عليهم فان سائر الفرق ربحا خالفا ونافيا التفصيل وهو لا يتعرضون لاصول الدين فلننظر اهر عليهم فعند الشدائد تذهب الاحقاد (مقدمة رابعة) من عظام حيل هؤلاء في الاستدراج اذا أو رد عليهم اشكال في معرض الحاجة قولهم ان هذه العلوم الالهية غامضة خفية وهي أعصى العلوم على الافهام الذمكية ولا يتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات الا بتقديم الرياضات والمنطقيات فمن يقلدهم في كفرهم ان خطر له اشكال على مذهبهم يحسن الظن بهم ويقول لاشك في أن علومهم مشتملة على حله وانما يسر على دركه لاني لم أحكم المنطقيات ولم أحصل الرياضات (فنتقول) أما الرياضات التي هي نظري الذم المنفصل وهو الحساب فلا تتعلق لها بالالهييات وقول القائل ان الالهييات يحتاج اليها حرق كقول القائل ان الطب والنحو واللغة يحتاج اليها الحساب أو الحساب يحتاج الى الطب وأما الهندسيات التي هي نظري الحكم المتصل يرجع حاصله الى بيان ان السموات وما تحتها الى المركز كروي الشكل وبيان عدد طبقاتها وبيان عدد الاكر المحركة في الافلاك وبيان مقدار حركاتها فلنسلم جميع ذلك جدا أو اعتقادا فلا يحتاجون الى اقامة البراهين عليه ولا يدع ذلك في شيء من النظر الالهي وهو كقول القائل ان العلم بان هذا البيت حصل بصنع صانع بناء عالم مريد قادر على يفتقر الى ان يعرف ان البيت مسدس أو ممتن وان يعرف عدد جذوعه وعدد دلائله وهو هذا بان لا يخفى فساده وكثرة القائل لا يعرف كون هذه البصلة حادثة مالم يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرمانة حادثة مالم يعرف عدد حياتها وهو جرم من الكلام مستعيب عند كل عاقل نعم قولهم ان المنطقيات لا بد من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق ليس محصا وصاحبهم وانما هو الاصل الذي نسميه في فن الكلام كتاب النظر فغير واعبارته الى المنطق فهو لا وقد نسميه كتاب الجدل وقد نسميه مدارك العقول فاذا جمع المتكاسب والمستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطالع عليه الا الفلاسفة ونحن لنرفع هذا الخيال واستشصال هذه الحيلة في الاضلال نرى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير هذا الكتاب ونهجر فيه ألفاظ المتكلمين والاصوليين بل نورد بها عبارات المنطقيين ونصفيها في قوايلهم

بانواره ومقتب با ناره بل نبيها على المرام حسب ما عني من الرد والقبول والنقض والابرار وما أجل ذلك الا على الغلط من الناسخ لا لراسخ أو على انه افراط اهتمامه بالمباحثة والا فادله لم يتفرغ للمراجعة والاعادة مع ان تصانيف المتقدمين والمتأخرين لا تخلو عن امثال ذلك ومصادقه ما قال عز من قائل ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والى الله انصرع في ان يهديني سبيل الصواب ويهني عني من الغلط والاضطراب وهو حسي ونعم الوكيل (اعلم) ان الفلاسفة وضعوا المبرحودات انواعا

وأجناسا ومختلوا عن أحد الماحيث ما وصل اليه عقولهم تفصل لهم علوم متشعبة وفنون متكررة فبيانها على الاجال هو ان الحكمة تنقسم بالقسمه الاولى الى نظرية وعملية لانها ان تعلقت بما القدر تناسا تأثيريه فهي الحكمة العملية والا فالنظرية والعملية اما ان تختص بالشخص وحده ولا تختص بالخصه هي علم الاخلاق وغير المختصة ان كان باعتبار مشاركة أهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل والافهوت تدبير المدينة والنظرية ٦ اما أن تكون علما بما يتجرد عن المادة الجسمانية في الوجودين أو لا تكون والاول

هو العلم الاعلى ويسمى أيضا بالعلم الكلي وبالفسفة الاولى ويعلم ما بعد الطبيعة والعلم الالهي والذي لا يكون ان صح تجرده عن لونه عنها في الذهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي أيضا والافهوت هو العلم الطبيعي ويسمى أيضا بالعلم الاسفل وهذه هي اصول الحكمة وأما فروعها فالعلم بكيفية الوحي وعلم أحوال المعاد الروحاني وهما فروعان للعلم الاعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة وعلم المساحة وعلم جبر الانتقال وعلم الاوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقويم وعلم اتخاذ آلات الانسان وعلم الحيل الهندسية وهي فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم أحكام النجوم وعلم الفراسة وعلم التعبير وعلم الطلسمات وعلم التبريجات وعلم الكيمياء وهي فروع العلم الطبيعي وليس

ونقتفي آثارهم لفظا لفظا ونساطرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعني بعبارةاتهم في المنطق ونوضح ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورته في كتاب القياس وما وضعوه من الارضاع في ايساغوجي وقاطيغورياس التي هي من أجزاء المنطق ومقدّماته لم يتكفوا من الوفاء بشئ منه في علومهم الالهية ولكننا نرى ان نفرد مدارك العقول في غير هذا الكتاب فانه كالألة لدرك مقصود هذا الكتاب ونفرد له كتابا مفردا يرجع اليه واكن رب ناظر يستغنى عنه في الفهم فيؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم ألفاظنا في آحاد المسائل في الرد عليهم فينبغي ان يتدنى أولا بحفظ الكتاب الذي هيئناه معيارا للعلم الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولنذكر الآن) بعد المقدمات فهرست المسائل التي أظهرنا تناقض مذهبهم فيها في هذا الكتاب وهي عشرون مسئلة (المسئلة الاولى) في ابطال مذهبهم في أزلية العالم (المسئلة الثانية) في ابطال مذهبهم في أبدية العالم (الثالثة) في بيان تلبسهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعه (الرابعة) في تهذيبهم عن اثبات الصانع (الخامسة) في تهذيبهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين (السادسة) في ابطال مذهبهم في نفى الصفات (السابعة) في ابطال قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل (الثامنة) في ابطال قولهم ان الاول موجود بسيط بلامهية (التاسعة) في تهذيبهم عن بيان الاول ليس بجسم (العاشر) في بيان ان القول بالذروني الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تهذيبهم عن القول بان الاول يعلم غيره (الثانية عشرة) في تهذيبهم عن القول بان الاول يعلم ذاته (الثالثة عشرة) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (الرابعة عشرة) في ابطال قولهم ان السماء حيوان متحرك بالأرادة (الخامسة عشرة) في ابطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء (السادسة عشرة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات (الثامنة عشرة) في تهذيبهم عن اقامة البرهان العقلي على ان نفس الانسان جوهر قائم بنفسه ليس بجسم ولا عرض (التاسعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (العشرون) في ابطال انكارهم البعث وحشر الاجساد مع التلذذ والنال في الجنة والنار بالذات والآلام الجسمانية (فهذا) ما أردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الالهية والطبيعية (وأما الرياضيات) فلا معنى لانكارها ولا المخالفة فيها فانها ترجع الى الحساب والهندسة (وأما المنطقيات) فهي نظرية في آلة الفكر في المعقولات ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة وسنورد في كتاب معيار العلم جملة ما يحتاج اليه افهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله تعالى (مسئلة) في ابطال قولهم بتقديم العالم وتفصيل المذاهب اختلفت الفلاسفة في قدم العالم والذي استقر عليه رأي جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وانه لم يزل موجودا مع الله تعالى ومع اولاده ومساوقا معه غير متأخر عنه بالزمان مساوقة المعلوم للعلو ومساوقة النور للشمس وان تقدم الباري تعالى عليه كتقدم العلّة على المعلول وهو تقدم بالذات والزمن لا بالزمان (وحكي عن أفلاطون) انه قال العالم مكون محدث ثم منهم من أول كلامه وأبى أن يكون حدوث العالم معتقدا له (وذهب) جالينوس في آخر عمره في كتابه الذي سماه ما يقدّمه جالينوس رأيا الى التوقف في هذه المسئلة وانه لا يدري العالم قديم أو محدث وورع بادل

يتعلق غرضنا بالابطال في هذه الرسالة الابال قسمين منها أعني الطبيعي والالهي لان المخالفة لما ثبت من القواعد الشرعية واما القائلون بالهندسيات والحسابيات منها لانطلق لها بالشرع أصلا كون مبادئها متسقة منتظمة بحكم الوهم فيها على طاعة من العقل فلا يقع فيها الغلط واما الهيئتها فكثر ما ذكر واقفها من عظم أمر السموات وبحيبي خلقها او يدعي صانعها أمر شهده الامارات ودل عليه العلامات من غير اخلال بما ثبت

من القواعد الشرعية والعقائد الدينية بل قد تنفع بعض مسائلها في الشرعيات كنفذ المشارق والمغارب واختلاف المطالع وأمر القبله وأوقات الصلوات وغير ذلك وبعضها مما يعين على التفكير في خلق السموات والارض المؤدى الى مزيد اطلاع ببالغ حكمة الصانع و بآهر قدرته وان وقع فيها شيء مما يخالف ظاهر الشرع فانهم ينوون اثبات ذلك على مقدمات طبيعية والهيبة لا يتيسر لهم اثباتها فلا يثبت ما ينتق عليها من مسائل الهيبة فلا حاجة لنا الى التمرض لها بالاستقلال فنريد ٧ ان نحكي في هذه الرسالة من

قواعد مذهبهم الطبيعية والالهية ما أورده الامام محمد الاسلام مع بعض آخر مما لم يورده بآداتها المعول عليها عندهم على وجهها ثم نطلعها ارغاما للتغلب على المظلمين واعظاما لاهل الحق واليقين وانهقاما من الذين أجروا وكان حقا علينا نصر المؤمنين وهي مشتملة على اثنين وعشرين فصلا (الاول) في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات لافاعل بالاختيار (الثاني) في ابطال قولهم بقدم العالم (الثالث) في ابطال قولهم في ابدية العالم (الرابع) في ابطال قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد (الخامس) في الواحد (السادس) في ابطال قولهم في كيفية صدور العالم المركب من المختلفات عن المبدأ الواحد (السابع) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على وحدانية الواجب (الثامن) في ابطال ان الواحد لا يكون قابلا وفاعلا لشي واحد (التاسع)

على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسئلة في نفسها على العقل ولكن هذا كالمشاذ في مذهبهم وانما مذهب جميعهم انه قديم وانه بالجملة لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم بغير واسطة أصلا (ابراد أدلتهم) لو ذهب آصف ما نقل عنهم في معرض الأدلة وما ذكر في الاعتراض عليه لسودت في هذه المسئلة أوراقا ولاكن لاخير في التطويل فلنحذف من أدلتهم ما يجري مجرى التحكم أو التخيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله ولنتعصر على ابراد ماله موقع في النفس بما يجوز أن ينتقض مشككا كالفعل النظار فان تشكيل الضعفاء ياد في خيال ممكن ولهذا الفن من الأدلة ثلاثة (الاول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لاننا اذا فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فانما لم يصدر لانه لم يكن له وجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا كما ناصر فافاد حادث به ذلك لم يخل اما ان يتحدد مرجح أو لم يتحدد فان لم يتحدد مرجح بقي العالم على الامكان العبرف كما كان قبل ذلك وان يتحدد مرجح فن محدث ذلك المرجح ولم يحدث الآن ولم يحدث من قبل فالسؤال في حدوث المرجح قام وبالجملة فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما أن لا يوجد عنه شيء قط واما ان يوجد على الدوام فاما أن يتميز حال الترك عن حال الشرع فهو محال (وتحقيقه) ان يقال لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يحال على عجزه عن الاحداث ولا على استحالة الحادث فان ذلك يؤدي الى ان يتقلب القديم من الجهر الى القدرة والعالم من الاستحالة الى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان يقال لم يكن قبله غرض ثم يتحدد غرض ولا يمكن ان يحال على فقد الة ثم على وجوده ابل أقرب ما يتخيل ان يقال لم يوجد وجوده قبل ذلك فيلزم ان يقال حصل على وجوده لانه صار مریدا لوجوده بعد ان لم يكن مریدا فيكون قد حدثت الارادة وحدوثها في ذاته محال لانه ليس محل الحوادث وحدوثه لا في ذاته لا يجمله مریدا وانترك النظر في محل حدوثه المبين فانما الاشكال في أصل حدوثه وانه من أين حدث ولم يحدث الآن ولم يحدث قبله أحدث الآن لامن جهة الله فان حازد واث حادث من غير محدث فليكن العالم حادثا لاصان له والا فاي فرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث الله فلم يحدث الآن ولم يحدث قبل المدم الة أو قدرة أو غرض أو طبيعة فلما ذات بدل ذلك بالوجود حدث وعاد الاشكال بعينه أو لعدم الارادة الاولى فتفتقر الارادة الى ارادة كالارادة الاولى ويتسلسل الى غير نهاية فاذن قد تحقق بالقول المطلق ان صدور الحادث من القديم من غير تغيير أمر من القديم من قدرة أو لة أو وقت أو غرض أو طبع محال وتقدير تغيير القديم محال لان الكلام في ذلك التغيير الحادث كالسكلام في غيره والكل محال ومهما كان العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه لا محالة فهذا أخيل أدلتهم وبالجملة كلامهم في سائر مسائل الهيئات أنزل من كلامهم في هذه المسئلة اذ يقدر وهاهنا على فنون من التخيل لا يتمكنون منه في غير هائل ذلك قدمنا هذه المسئلة وقد منأ أقوى أدلتهم والاعتراض من وجهين (أحدهما) ان يقال لم تتكرر ون على من يقول ان العالم حادث ارادة قدعية اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يستدأ الوجود من حيث ابتدئ وان الوجود قد علم لم يكن مراد اقل محدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القدعية لحادث لذلك فالمانع لهذا الاعتقاد وما الخيل له (فان قيل) هذا محال بين الاحالة لان الحادث موجب ومسبب وكما يستحيل حادث بغير سبب

في ابطال مذهبهم في فني الصفات (العاشر) في تجهيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا تنقسم بالجنس والفصل (الحادي عشر) في تجهيزهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته (الثاني عشر) في تجهيزهم عن اثبات ان الاول ليس بحسم (الثالث عشر) في تجهيزهم عن القول بان الاول يعلم غيره بنوع كلى (الرابع عشر) في تجهيزهم عن القول بان الاول يعلم ذاته (الخامس عشر) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (السادس عشر) في ابطال قولهم ان السماء متحركة بالارادة (السابع عشر) في ابطال

ما ذكر ومن الغرض المحرك للسماء (الثامن عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على الجزئيات الحادثة في هذا العالم (التاسع عشر) في ابطال قولهم بوجوب الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاشياء العادية والمسميات (العشرون) في تمييزهم عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قائم بذاته (الحادي والعشرون) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (الثاني والعشرون) في ابطال قولهم بتفني البعث وحشر الاجساد والله الهادي الى سبيل الرشاد

٨

في الفصل الاول في ابطال قولهم المبدأ الاول موجب بالذات في ذهب ارباب الملل والشرائع من أهل الاسلام وغيرهم الى انه تعالى قادر مختار على معنى انه يرفع منه إيجاد العالم وتر كواحد شيء منه مما لا زلما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه وترجيح الفعل انما هو بآرادته ونالفت الفلاسفة في ذلك وقالوا انه موجب بالذات لانه في ان فاعليته كفاعلية المحجورين من ذوى الطبائع الجسمانية كاحراق النار واشراق الشمس بل على معنى انه تعالى تام في فاعليته فيجب منه تمام استعداده للوجود من غير ان يعاين قصده وطلب مع علمه بآلوه وصدوره عنه فهو الجواد الحق والفيض المطلق وما يتوهم من انه لا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في كونه تعالى قادرا مختارا فان الكل متفقون عليه بل الخلاف في ان الفعل هل يجامع القدرة والارادة أولا فذهب الفلاسفة الى ان الفعل يجب بمقارنته

وموجب يستحيل ايضا وجوده موجب قد تم بشرائط ايجابه واركانه واسبابه حاصله حتى لم يبق شيء منتظر البتة ثم تنازع عنه الموجب بل وجوده موجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتاخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب قبل وجود العالم كان المراد وجوده والارادة موجودة ونسبتها الى المراد موجودة ولم يتجدد مرید ولم يتجدد ارادة ولا يتجدد ارادة نسبته لم تكن قبل فان كل ذلك تغيير فكيف يتجدد المراد وما المانع من التجدد قبل ذلك وحال التجدد لم يتميز عن الحال السابق في شيء من الاشياء وامر من الامور وحال من الاحوال ونسبة من ان نسبته الى الامور كما كانت بينهما لم يكن وجد المراد وبقية هي بعينها كما كانت فوجد المراد وهذا الاغاية الاحالة وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذي بل وفي العرضي والوضعي فان الرجل لو تلفظ بطلاق زوجته ولم يحصل البينة في الحلال لم يتصور ان يحصل بعده لانه جعل اللفظ على الحكم بالوضع والاصطلاح لم يعقل تأخير المعلوم الا ان يعلق الاطلاق بحجى الفقد ويدخل الدار فلا يقع في الحلال ولكن يقع عند مجي الفقد وعند دخول الدار فان جعله له بالاضافة الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الفقد والدخول توقف حصول الموجب على حضور ما ليس بمحاضر فاحصل الموجب الا وقد تجدد امر وهو الدخول وحضور الفقد حتى لو اراد ان يؤثر الموجب عن اللفظ غير متوط بحصول ما ليس بمحاصل لم يعقل مع انه الواضع وانه المختار في تفصيل الوضع فاذن لم يمكننا وضع هذا شبهة ونسأل ونعقله فكيف نعقله في الايجابيات الذاتية العقلية الضرورية واما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتاخر عن القصد ومع وجود القصد دالية الامتناع فان لحقت القصد والقدرة وارتفعت المواز لم يعقل تأخر المقصود واغايته صور ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على السكينة لا يقع الكتابة ما لم يتجدد قصد وهو ان يعاين في الانسان يتجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا الى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الامتناع ولا يتصور تقدم القصد فلا يعقل قصد في اليوم الى قيام في الفقد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع العزم بل لا بد من تجديد ان يعاين عند الايجاد وفيه قول بتغير القديم ثم يبق من الاشكال في ان ذلك الانعماث او القصد او الارادة او ما شئت سمه لم يحدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يبق حادث بلا سبب او يسلسل الى غير نهاية فراجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق امر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الوهم الى اولها بل آلاف سنين ولا ينقص شيء منها ثم انقلب الموجب وجودا بغتة من غير امر يتجدد وشرط تحقق وهو محال في نفسه (والجواب) ان يقال استحالة ارادة قديمة متعلقة باحداث شيء أي شيء كان يعرفونه لصورة العقل او نظره وعلى اقتنكم في المنطق ان تعرفون الالتقاء بين هذين المدينين بمقدار اوسط فان ادعيتهم جدا اوسط وهو الطريق النظري فلا بد من اظهاره وان ادعيتهم معرفة ذلك ضرورة وكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحديث العالم بآرادة قديمة لا يحصرها بل لا يحصرها عدد ولا شئ في انهم لا يكابرون العقول عند ادعاء المعرفة فلا بد من اقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكره الا الاستعداد المحض والتعلق بعزمنا وادنا ونا وهو فاسد فلا تنصاهي الارادة القديمة المقصود الحادثة واما الاستعداد

المجرد

لقدرة والارادة لا امتناع تخلف المعلوم عن العلم التامة

وهذه المتكلمون الى انه يجب تأخر الفعل عن الموجب عدم الفعل حال ما يقصد اليه والاي لم يطلب حصول الحاصل وليس شيء بل الخلاف ثابت بيننا وبينهم في القدرة بمعنى صحة الفعل والترك فانهم يقولون ان تشمل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة بالترتيب المتناهي بالترتيب يجب وياتي ان يقع كل موجود منهما في واحد من تلك الاوقات لا يز

لذاته لا يتصور خلفه وبقضى انما هذا النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز زعم افادته أصلا وهذا التمثيل يشهونه
عناية أزلية وبهذه ارادة ونحن نقول بحجة الترك وعدم لزوم الافادة والصدور بل نقول لزوم الصدور بحيث لا يصح منه
تركه نقص لا يليق بجناب كبريائه نعم قد يقع في كلامهم انه تعالى قادر بخلافه لكن لا معنى صحة الفعل والترك على ما يقول به المليون بل
بمعنى ان شاعله وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ٩ ذهبوا الى ان مشيئة الفعل لازمة

لذاته فيسحق بل الانفكاك
بينهما فقدم الشرطية
الاولى واجب صدقه
ومقدم الشرطية الثانية
ممتنع صدقه وعلينا
الشرطيتين صادقتان في
حق المأري تعالى لا في
صدق الشرطية لا يقتضي
صدق الطرفين ولا صدق
أحدهما وهذا هو المراد
من قول بعض الفضلاء
ان الحكماء لم يذهبوا الى
انه تعالى ليس بقادر
مختار بل ذهبوا الى ان
قدرته واختاره لا يوجبان
كثرة في ذاته وان فاعليته
ليست كفاهلية المختارين
من الحيوانات وأقوى
ما احتجوا به عليه هو أن
المبدأ الاول ان كان فاعلا
بالقدرة دون الاعجاب
فتعلق قدرته بأحد
مقدور به دون الآخر
انتقر الى مرجح نفع
الكلام الى تأنيده في
ذلك المرجح ان نسبتها اليه
والى ضده على السواء
فيقتصر الى مرجح آخر ولم
جوا فيلزم التسلسل في
المرجحات وان لم يفتقر لزم
استغناء الممكن عن المؤثر
لان نسبة القدرة الى

المجرد فلا يكتفي من غير برهان (فان قيل) نحن بضرورة العقل نهلم انه لا يتصور موجب بتمام
شروطه من غير موجب ونحو ذلك مكابرة لضرورة العقل (قلنا) وما الفضل بينكم وبين خصومكم
اذا قالوا لكم انما بالضرورة تعلم احواله قول من يقول ان ذاتا واحدة عالمة بجميع الكميات من غير ان
يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير ان يكون العلم زيادة على الذات ومن غير ان يتعدد العلم مع تعدد
المعلوم وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة اليها والى علومها في غاية الاحالة ولكن يقولون
لا يقاس العلم القديم بالحدث وطائفة منكم استشعروا الحالة هذا فقالوا ان الله لا يعلم الانفس فهو العاقل
وهو العاقل وهو المعلوم والكل واحد فلو قال قائل اتحاد العقل والعاقل والمعلوم مع العلوم الاستحالة
بالضرورة اذ تقدير صانع العالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والعقل القديم اذا لم يعلم الانفس تعالى عن
قواكم وعن قول جميع الزائنين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه ما لم يكن يعلم لا يتجاوز الزمانات هذه المسئلة
فدقول بمتنكر ونفى خصوصكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانهاية
لاعدادها ولا حصر لا احدها مع ان لها سادسا ورعا ونصفا فان ذلك الشمس يدور في سنة وفلك زحل
في ثلاثين سنة فتكون ادوار زحل ثلث عشر ادوار الشمس وأدوار المشتري نصف سدس ادوار الشمس
فانه يدور في اثنتي عشرة سنة ثم انه كما لانهاية لاعداد دورات زحل لانهاية لاعداد دورات الشمس مع
انه ثلث عشر بل لانهاية لادوار فلك الكواكب الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما
لانهاية للحركة المشرقية التي للشمس في اليوم واللييلة مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم استحالة ضرورة
فيما ذاتنا فملكون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو وتر أو شفع وتر جميعا أو لا شفع
ولا وتر فان قلتم شفع وتر جميعا أو لا شفع ولا وتر فنهلم بطلانه ضرورة وان قلتم شفع فالشفع بصير ورا
بواحد فكيف أعوز ما لانهاية له واحد وان قلتم وتر فالوتر بصير بواحد شفعا فكيف أعوز ذلك الواحد
الذي به بصير شفعا فيلزمكم القول بأنه ليس بشفع ولا وتر (فان قيل) انما يوصف بالشفع والوتر المتناهي
وما لا يتناهي لا يوصف به (قلنا) بجملة مركبة من آحادها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع
ولا وتر نهلم بطلانه ضرورة من غير نظر فيه اذ انتم ملكون عن هذا (فان قيل) محل القلط في قولكم انه
جملة مركبة من آحادها هذه الدورات معدومة اما الماضي فقد انقضى واما المستقبل فلم يوجد
والجملة اشارة الى موجودات حاضرة ولا موجودات (قلنا) العدد ينقسم الى الشفع والوتر ويستحيل
أن يخرج منه سواء كان المعدوم موجودا باقيا أو فانيا فاذا فرضنا عددا من الافراس لزمنا ان
نعتقد انه لا يخلو من كونه شفعا أو ورا سواء قدرناها موجودا أو معدومة فان انعدمت بعد الوجود
لم تنفبر هذه القضية على اننا نقول لهم لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة
بالوصف ولانهاية لها وهي نفوس الأدميين المفاارقة للأبدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع
ولا بالوتر فمتنكر ونفى من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيت بطلان تعلق الارادة القديمة
بالاحداث ضرورة وهذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا واهله مذهب ارسطاطاليس
(فان قيل) فاصحح رأي افلاطون وهو ان النفس قدعة وهي واحدة وانما تنقسم في الأبدان فاذا فارقتها
عادت الى اصلها وانحدت (قلنا) هذا أقبح وأشنع وأولى أن يعتد بخلافه لضرورة العقل فانقول

٢ - تماقت غزالي ﴿
الضدين على السوية وقد تعلق باحدهما من غير مرجح وانه يسد باب اثبات
الصانع اذ يجوز حيث نثبت مرجح وجوده لم يكن من غير مرجح وجوابه ان الانس لم ان تعلق القدرة باحد المقدورين دون الآخر
انتقر الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المتساويين لذاته من غير احتياج الى مرجح آخر
(فان قلت) نسبة الارادة الى الضدين ان كانت كنسبة القدرة اليهما على السوية فتعلقها باحدهما ان لم يمتنع الى مرجح فقد

ترجح أحد المتساويين على الآخر فإنه يستدأب اثبات الصانع وإن احتاج لزوم التسلسل وإن لم تكن نسبتهما اليهما على السوية بل كان
 تعلقها بأحدهما لذاته لم يتصور تعلقها بالآخر لاستحالة زوال ما بالذات وترجح الصندين معا فيلزم الإيجاب **وقلت** في مختار أن نسبة
 الإرادة إلى الصندين على السوية قوله فتعلقها بأحدهما لم يحتج إلى مرجح فقد ترجح أحد المتساويين على الآخر ممنوع بل اللازم
 ترجيح القادر أحد المتساويين على الآخر من ١٠ غير داع يدعوى ترجحه واختياره وهو غير المترجح بل مرجح أي بلا مؤثر

أصله عبارة ظاهرة وغير
 ما تزم له فلا يلزم انسداد
 باب اثبات الصانع فإن
 العلم بوجود الواجب مبني
 على بطلان المرجح
 ١ بلا مرجح أي بلا مؤثر
 لأهل بطلان ترجح القادر
 المر يد أحد مقدوره
 المتساويين على الآخر
 بإرادة من غير مردع إلى
 نال الإرادة إذ العدة فيه
 أنه لا شك في وجود
 موجد فان كان واجباً فهو
 المطلوب وإن كان ممكناً
 فلا بد له من موجد
 ضرورة امتناع ترجح أحد
 طرفي الممكن بلا مرجح
 فنقتل الكلام إلى
 موجد فاما أن يتسلسل
 وهو محال أو ينتهي إلى
 الواجب وهو المطلوب
وقلت في ما ذكرته
 من ترجح الفاعل أحد
 المتساويين على الآخر
 انما هو بالنسبة إلى الفعل
 المقدور وأما بالنسبة إلى
 تعلق الإرادة فالترجح بلا
 مرجح لازم قطعاً لأنه أمر
 ممكن وقع من غير مرجح
وقلت في أن لا يكون
 تعلق الإرادة من غير
 مرجح وقوعه من غير فاعل

نفس زيد عين نفس عمرو وأوغبره فان كان عينه فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه
 ويعلم أنه ليس هو نفس غيره ولو كان هو عينه لتساويا في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفس داخلية
 مع النفوسية في كل إضافة (وإن قلتم) أنه غيره وانما انقسم بالتعلق بالابدان (قلنا) وانقسام الواحد
 الذي ليس له عظم في الحجم وكية مقدارية محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد دائنين بل ألفاً
 بل آلافاً يعودو بصير واحد بل هذا عقل فيما له عظم وكية وتكثر وكما أنه ينقسم في الجداول
 والأنهار ثم يعود إلى البحر فأما لا كية له فكيف ينقسم والمقصود من هذا كله أن نبين أنه لم
 يهز وأخصوهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث الابدعوى الضرورة فانهم
 لا ينفصلون عن يدعي الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (فإن
 قيل) هذا ينقلب عليكم في أن الله تعالى قبل خلق العالم كان قادراً على الخلق بقدر سعة وسنتين
 ولأنها بقدرته فكانه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة التبرك متناهية أو غير متناهية فان قائم متناهية
 صار وجوده بالمرئ متناهي الأول وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة قيامها فكانت لانهاية
 لأعدادها (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنبين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن
 دليلهم الثاني (فإن قيل) فبم تنكرون على من يترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر
 وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها فما الذي ميز وقتاً عن سواه فلهذا ليس
 محالاً أن يكون التقدم والتأخر مراداً بل في البياض والسواد والحركة والسكون فانكم تقولون يحدث
 البياض بالإرادة القديمة والمحل قابل للسواد قبله للبياض فلم تعلق الإرادة القديمة بالبياض دون
 السواد وما الذي ميز أحد الممكنين عن الآخر في تعلق الإرادة به ونحن بالضرورة نعلم أن الشيء لا يتميز
 عن مثله بالخصوص ولو جاز ذلك لجاز أن يحدث العالم وهو ممكن الوجود كما أنه ممكن العدم وبخصوص
 جانب الوجود المائل لجانب العدم في الامكان بغير تخصيص (وإن قلتم) أن الإرادة خصصت بالسؤال
 عن اختصاص الإرادة وانما اختصت (فإن قلتم) القديم لا يقال له لم فليكن العالم قديماً ولا يطلب
 صانعه وسببه لأن القديم لا يقال فيه لم فان جاز تخصيص القديم بالاتفاق بأحد الممكنين فغاية المستبعد أن
 يقال العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئة أخرى بدلا منها فيقال وقع كذلك
 اتفاقاً كما قلتم اختصت الإرادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقاً (فإن قلتم) أن هذا السؤال غير
 لازم لانه وارد على كل ما يرده وعائد على كل ما يقدره فنقول لا بل هذا السؤال لازم لانه عائد في كل
 وقت ولازم لمن خالفنا على كل تقدير (قلنا) انما وجد العالم حيث وجد على الوصف الذي وجد في
 المكان الذي وجد بالإرادة القديمة والإرادة صفة من شأنها تميز الشيء عن مثله ولولان هذا شأنه الواقع
 الاكتفاء بالقدرة ولو كن لما تساوى نسبة القدرة إلى الصندين ولم يكن بدم من مخصص بمخصص الشيء
 عن مثله فقل لا قديم وراء القدرة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله فقول القائل لم اختصت
 الإرادة بأحد المثلين كقول القائل لم اقتضى العلم الاحاطة بالعلوم على ما هو به فيقال إن العلم عبارة
 عن صفة هذا شأنه فكذلك الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنه فانهما تميز الشيء عن مثله (فإن قيل)
 اثبات صفة شأنه تميز الشيء عن مثله غير معقول بل هو متناقض فان كونه مثلاً لأمعناه أنه لا يميز له

وكونه

فممنوع بل ذاته تعالى فاعل لتعلق إرادته وان أراد وقوعه

من غير داعية فمسلوك ليس يلزم منه الترجيح بلا مرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو الترجيح من غير مرجح أي
 بلا داعية ولا تسلسل استحالته **وقلت** في إذا كان تعلق الإرادة لأحد الصندين فعلا لذات المرئ بدقاً فيه أما بالإرادة أو بالإيجاب
 إذا الفعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عن ما فان كان الأول لزوم التسلسل وإن كان الثاني يلزم كونه موجباً لأن الفصل إذا كان واجباً لتعلق

الارادة الحاصلة من الفاعل بالاجاب لا يتصور التمكن من الترك فلا يكون قادرا بمعنى فحة الفعل والترك وهو المعنى بالاجاب (قلت) نختار ان تأثيره فيه بالارادة ولا تسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لواحد من نعتي الارادة الى نعتي آخر وهو ممنوع فان الفاعل بالاختيار اذا اوجده شيئا بآرادته فالقول بقصد هو ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة ترجحه وأما الانصاف بتعلق الارادة فهو وان كان أثر ذلك الفاعل لكن لا لانه بل لذلك الشيء فلا يحتاج فيه الى ارادة أخرى بل تلك الارادة ١١ ارادة لمراد قصد او ارادة لنفسها

بتعيين المراد فكما ان الموجب اذا اوجده شيئا بالاجاب لا يحتاج في الانصاف بالاجاب الى اجاب آخر كذلك المختار اذا اوجده شيئا بالارادة لا يحتاج في الانصاف بها الى ارادة أخرى (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة ان تعلق الارادة لا يدخل في علته نفسه والآن لم توقف الشيء على نفسه فاذا لم يكن للفاعل امر داع الى تحصيل ذلك التعلق كان نسبتة اليه والى غيره سواء كان تحصيله وعدم تحصيله وصدره عنه وعدم صدره سواء فلا يجوز ان يكون ذلك التعلق فعلا لذلك المريد اذا الضرورة العقلية حاكمة بأنه اذا كان صدور الشيء ولا صدوره عن الفاعل متساويين يمتنع صدوره عنه الا بخرج من خارج (قلت) لان سلم صدق ما ذكرتم من القضية على كليهما بل ذلك فيما اذا كان الفاعل موجبا وأما اذا كان مختارا فلا يبعد أن يدعى العلم الضروري بصديق نقيضها فان

وكونه مجزما عنه انه ليس مثله ولا ينبغي أن يظن أن السوادين في محلين متماثلان من كل وجهه لان هذا في محل وذلك في آخر وهذا يوجب التمييز ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان معا لان هذا في ذلك في الوقت فكيف يساويه من كل وجهه واذا قلنا السوادان مثله لان عنينا به في السوادية مضافا اليه على الخصوص لانه في الاطلاق والافلاو اتحاد المحل والزمان ولم يبق تغاير لم يعقل سوادان ولا عقلت أصلا اثنية تحتق أن لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور معنا أن غلب بالارادة الشيء عن مثله بل لو كان بين يدي العطشان قدحان من الماء متساويان من كل وجهه بالاضافة الى غرضه لم يمكن أن يأخذ أحدهما بل اغيا يأخذ ما يراه أحسن وأخف وأقرب الى جانب عينه ان كانت عادته تفر بين اليه من أوسبب من هذه الاسباب اما في واجبا والافلا يتصور تغير الشيء عن مثله بحال والاعتراض من وجهين (الاول) ان قولكم ان هذا لا يتصور غير ضرورة أو نظرا ولا يمكن دعوى واحد منه ما وسمكم بارادتنا مقايسة فاسدة تضاهي المقايسة في العلم وعلم الله يفارق علمنا في أمور كثيرة فلم تبعنا المغارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات موجودة لا خارج العالم ولا داخله ولا متصلا ولا منفصلا لا يعقل لانا لانه في حقنا (قيل) هذا عمل وهمك وأما أدلة العقل فقد ساءت العقلاء الى التصديق بذلك فم تنكرون على من يقول دلائل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنها تمييز الشيء عن مثله فان لم يطابقها اسم الارادة فليس باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما أطلعنا نحن باذن الشرع والافلا ارادة موضوع في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على أنافي حقنا لانسلم ان ذلك غير مقصود فان افترضنا اثنين متساويين بين يدي المتشوق اليهما العاجز من تناولهما جميعا فانه يأخذ أحدهما لا محالة بصفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكرناه من الخصائص من الحسن أو القرب أو تيسر الاخذ فاننا قد در على فرض انتفاءه ويبقى امكان الاخذ فأنتم بين أمرين أما ان قلتم انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه قط فهو حاقه وفرضه ممكن وأما ان قلتم التساوي اذا فرض بقى الرجل المتشوق أبدا فخير انظر اليه ما فلا يأخذ أحدهما مجرد الارادة والاختيار المنفك عن الفرض وهو ايضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذا لم يبدل كل ناظر شاهدة أو غائبا في تحقيق العقل الاختياري من اثبات صفة شأنها تخصيص الشيء عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو اننا نقول انتم في مذهبيكم ما استغنيتم عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد من سببه الموجب له على هيئة مخصوصة غايل نقائضها فلم يختص ببعض الوجوه واسمالة تمييز الشيء عن مثله في الفعل أو في الزوم بالطبع أو بالضرورة لا يختلف (فان قلتم) ان النظام الكلي للعالم لا يمكن الاعلى الوجه الذي وجد وأن العالم لو كان أصغرا أو أكبر ما هو الآن عليه لم كان لا يتم هذا النظام وكذا القول في عدد الافلاك وعدد الكواكب وزعم أن الكبير يخالف الصغير والكثير يفارق القليل فيما يارادته فليس متماثلة بل هي مختلفة الآن القوة البشرية تضعف عن درك وجوه الحكمة في مقاديرها ونفاصلها وانما تدرك الحكمة في بعضها كالحكمة في ميل فلان البروج عن معدل النهار والحكمة في الأوج والفلان الخارج المركز والاكث لا يدرك السرفيه ولكن يعرف اختلافها ولا يبعد ان يميز الشيء عن خلافه لتعلق نظام الامر به وأما

الشخص الجامع الذي يشده الجوع اذا وضع بين يديه رغيف فانه يتدبى بأكل جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لارادة في ارادة ذلك الجانب وترجيحه على سائر الجوانب (فان قلت) لانسلم انه يتدبى بأكل جانب معين منه لا لارادة في ارادة ذلك الجانب ولم لا يجوز ان تكون ارادة ذلك الجانب لكونه أقرب اليه أو احسن لونا أو أكثر نضجا (قلت) نفرض الكلام فيما اشتركت جوانبه بأمرها في كل ما ذكر في هذا ما ان لا يتدبى بأكل شيء من جوانبه الى أن يموت جوعا وذلك بين الاستحالة وأما ان يتدبى فيتم المقصود (واغترض)

عليه بعض الأفاضل بأننا لا نسلم أمكان وجوده غريب بشاؤي جميع جوائنه في الأمور التي ذكرت من القرب والمعدود حسن اللون وكثرة النضج وغير ذلك كيف كان فإن فرضه بحيث يكون البعد بين الجائعين وبين كل جزء من أجزائه بعدا واحدا محال أما إذا كان المقابل للجائع أحد جوائنه فظاهر وأما إذا كان المقابل أحد وجهيه فلا تالبعد بينهما وبين كل جزء من جوائنه هو وتر زاوية قائمة وبينه وبين مركز الزغيف وتر زاوية حادة ووتر القائمة أعظم من وتر الحادة وان فرض زغيف متساوي الجوانب

١٢

والأجزاء في الأمور المذكورة وان كان محالا قلنا لا يتعدى الجائع حيث يشاء ما كل شيء من جوائنه وأجزائه إلى أن يموت جوعا إذا المحال حاز أن يستلزم محالا آخر هذا ما ذكره وهذا كما ترى لا يضرب بالان جوائنه أعظم قد تم منع كلفة تلك المقدمة ومنع ضرورتها ولا حاجة لنا إلى إثبات عدم المرجح فيما ذكر من الصورة (نعم) إن ثبت ذلك يكون نقصنا لتلك الكلفة التي ادعوا ضرورتها وتجوزهم المرجح في المثال الجسري بل إثباته لا يقدح فيما هو المقصود بل عليهم أن يثبتوا تلك المقدمة وضرورتها وأنى لهم ذلك ثم إن ما ذكره من المقدمة الكلفة متعوض بصورتها أنه لا شك أن جميع النقاط المفروضة في الأفلاك متساوية في الماهية وكذلك جميع الدوائر المفروضة فيه متساوية في الماهية وكذلك القول في جميع الخطوط المفروضة فيه فثنتين نقطتين معينتين لأن تكونا قطبين وتعيين

الأوقات فتشابهة قطعا بالنسبة إلى الامكان وإلى النظام ولا يمكن أن يدعى أنه لو خلق بعد ما خلق أو قبله لحظة لما تمور النظام فإن تماثل الأحوال بعلم بالضرورة فتقول نحن وان كنا نقدر على معارضةكم بثله في الأحوال إذا قال قائلون خلقه في الوقت الذي كان الأصلح الخلق فيه لم كنا لا تقتصر على هذه المقابلة بل نفرض على أصلكم تخصصا في موضعين لا يمكن أن يقدرفهم - ما اختلاف أحد هـما اختلاف جهة الحركة والآخر تعيين موضع القطب في الحركة من المنطقة (أما القطب) فبإثباته ان السماء ككرة متحركة على قطبين كأنهما نقطتان وكرة السماء متشابهة للأجزاء فإسماعيل لاسم الأفلاك الأعلى الذي هو التاسع فإنه غير مكوكب أصله وهو متحرك على قطبين شمال وجنوبي فتقول ما من نقطتين متقابلتين من النقاط التي لانهاية لها عندهم الا ويتصور أن تكون هي القطب فلم تميزت نقطتنا الشمال والجنوب للقطبية والثبات ولم يكن خط المنطقة مارا بالنقطتين حتى يعود القطب إلى نقطة بين متقابلتين على المنطقة فإن كان في مقدار كبير السماء وشكله حكمة في الذي ميز محل القطب عن غيره حتى تعين أن يكونه قطبا دون سائر الأجزاء والنقطة وجميع النقاط متماثلة وجميع أجزاء الكرة متساوية وهذا لا يخرج عنه (فان قيل) لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره لخاصية تناسب كونه محلا للقطب حتى يثبت وكأنه لا يفارق مكانه وحيزه ووضعه أو ما يفرض إطلاقه عليه من الاسامي وسائر مواضع الأفلاك بتبدل بالدور ووضعهما من الأرض ومن الأفلاك والقطب ثابت بالموضع فدل ذلك الموضع كان أولى بان يكون ثابتا في موضع من غيره (قلنا) ففي هذا تصريح بتفاوت أجزاء الكرة الأولى في الطبيعة وأنها ليست متشابهة للأجزاء وهو على خلاف أصلكم إذا أصل ما استدلتكم به على لزوم كون السماء كروي الشكل وأنه بسيط الطبيعة متشابهة لتفاوت فيه وأبسط الاشكال الكرة فإن الترييح والتسديس وغيرهما يقتضي خروج زوايا وتفاوتها وذلك لا يكون إلا بامر زائد على الطبع البسيط واكد وان خالف مذهبكم فليس بدفع الزام به فان السؤال في تلك الخاصية قائم إذ سائر الأجزاء هل كان قابلا لتلك الخاصية أم لا فان قالوا نعم فلم يختصت الخاصية من بين المتشابهات بعضها وان قالوا لا يمكن ذلك إلا في ذلك الموضع وسائر الأجزاء لا تقبلها فقول سائر الأجزاء من حيث أنها جسم قابل لصور متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية لا يثبتها ذلك الموضع لمجرد كونه جسما ولا بمجرد كونه سما فإنا هذا المعنى يشاركه فيه سائر أجزاء السماء فلا بد أن يكون تخصيصه به بقدر أو بصفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله والافسح يستقيم لهم قولهم - ان الأحوال في قبول وقوع العالم فيهما متساوية يستقيم تخصومهم قولهم ان أجزاء السماء في قبول المعنى الذي لأجله صار ثبوت الموضع أولى به من تبدل الموضع متساوية وهذا لا يخرج عنه (الالزام الثاني) في تعيين جهة حركة الأفلاك بعضها من المشرق إلى المغرب وبعضها بالعكس مع تساوي الجهات وتساوي الجهات كنساي الأوقات من غير فرق (فان قيل) لو كان الكل يدور من جهة واحدة لما تباينت أوضاعها ولم يحدث مناسبات الكواكب بالتثليث والتسديس والمقارنة وغيرها وكان الكل على وضع لا يختلف قط وهذه المناسبات مبدء الحوادث في العالم (قلنا) استلزامنا لزم اختلاف جهة الحركة بل نقول الأفلاك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب والذي تحته بالعكس وكل ما يمكن تحصيله به لا يمكن تحصيله بعكسه وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق وما تحته في

دائرة معينة لأن تكون منطقة وتعين خط معين لأن يكون محورا دون سائر النقاط والدوائر والخطوط ترجيح من الغافل المتحرك لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير أمر مرجح (ومنها) أنه لا شك أن نسبة الأفلاك إلى الحركة إلى جميع الجهات على السوية وكذا إلى الحركات المختلفة المقادير في السرعة مع أن كل واحد من الأفلاك يختص بحركة بسرعة معينة إلى جهة معينة دون سائر الحركات ودون سائر الجهات وبما ذلك لا ترجح من الغافل المتحرك لأحد الأمور المتساوية في الأجزاء

مقابلته

على الآخر من غير محض (ومنها) أنه لا شك أن كل واحد من الأفلاك الشاملة للأرض وكل واحدة من التداوير وهي الأفلاك الغير الشاملة للأرض المركوزة في الأفلاك الشاملة بسيطة متشابهة الأجزاء وكذلك كل واحد من الكواكب مع أن كل واحد من الكواكب اختص بموضع معين من التداوير أن كان مركزا فيه كالمخبرة والقمر وموضع معين من الفلك أن كان مركزا في الفلك كالشمس وسائر الثوابت وكذلك كل واحد من التداوير اختص بموضع معين من الفلك دون ١٣ سائر المواضع وكذلك اختص جانب معين

من الفلك بكونه أوجا والجانب الآخر بكونه حضضا دون سائر الجوانب مع تساوى الجوانب بأسمائها في الماهية المكونة للفلك بسية طواكل ذلك ترجيح من القائل لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجح (وأجابوا عن النقوض المذكورة) بأنها لا نسلم أن في شئ من الصور المذكورة ترجيحا لأحد الأمور المتساوية على الآخر من غير مرجح فان تم بين النقطتين أن تكونا قطبين وتعين دائرة لأن تكون منطقة وتعين خط لأن يكون محور ودون سائر النقط والخطوط من قوابع تعين الحركة فان الحركة المعينة للفلك يمنع وقوعها إلا أن يكون القطبان بهاتين النقطتين والمنطقة بتلك الدائرة المعينة والمحور ذلك الخط المعين وتعين الحركة لأحد الأمور ثلاثة أمالان ملدة كل فلك من الأفلاك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة للسرعة والبطء

مقابلته فيحصل التفاوت وجهات الحركة بعد كونها دورية وبعدها كونها متعاقبة متساوية فلم تعزت جهة عن جهة تماثلها (فان قالوا) الجهتان متقابلتان متضادتان فكيف يتساويان (قلنا) هذا أقول القائل التقدم والتأخر في وجود العالم يتضادان فكيف يدعى تساويهما وما كان عموما أنه يعلم تشابه الاوقات بالنسبة الى إمكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاضاع والامكان والجهات بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة تتعلق بها فان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات أيضا (الاعتراض الثاني) على أصل دليلهم ان يقال استبعدتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان العالم حوادث ولها أسباب (فان قلتم) الحوادث استندت الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك معتقدا قائل ولو كان ذلك ممكن الاستغنى عن الاعتراف بالاصانع واثبات واجب الوجود وهو مستند الممكنات واذ كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه تسلسلا فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد أن على أصلهم من تجويز صدور حادث من قديم (فان قيل) نحن لا نبيد صدور حادث من قديم أى حادث كان بل نبيد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم اذ لا يفارق حالة الحادث ما قبله في ترجيح جهة الوجود لا من حيث حضه وورقه ولا آله ولا شرط ولا طبيعة ولا عرض ولا سبب من الأسباب فاما اذا لم يكن هو الحادث الأول جازان بعدد منه عند حدوث شئ آخر بسبب استعداد المحل القابل أو حضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا المجرى (قلنا) فالسؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يحدد قائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية أو ينتهي الى قديم يكون أول حادث منه (فان قيل) المواد القابلة للمصور والاعراض والكيفيات ليس شئ منها حادثا والكيهيات الحادثة هي حركة الافلاك أعني الحركة الدورية وما يتحدد من الاوصاف الاضافية لها من التثليث والتسديد والتربيع وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب الى بعض وابعضها نسبة الى الأرض كما يحصل من الطلوع والشرق والزال وال من منتهى الارتفاع والبعده عن الأرض بكون الكواكب في الأوج والقرب بكونها في الحضيض والميل عن بعض الانظار بكونها في الشمال والجنوب وهذه الاضافة لازمة للحركة الدورية بالضرورة فوجهها الحركة الدورية وأما الحوادث فيما يحويه مقرر فلك القمر وهو انما هو بما يعرض فيها من كون فساد وامتزاج واقتراق واستحالة من صفة الى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها الى بعض في تفصيل طويل وبالآخرة تنتهي مبادئ أسبابها الى الحركة السماوية الدورية ونسبة الكواكب بعضها الى بعض أو نسبتها الى الأرض فيخرج من مجموع ذلك ان الحركة الدورية الدائمة الابدية مستند الحوادث كلها ومحرك السماء حركتها الدورية نفوس السموات فانها حادثة نازلة منازل نفوسنا بالنسبة الى ابداننا ونفوسها قديمة فلا جرم أن الحركة الدورية التي هي موجهها أيضا قديمة ولما تشابهت أحوال النفوس لكونها قديمة تشابهت أحوال الحركات أي كانت دائرة أبدأ فاذن لا يتصور ان يصدر الحادث من قديم الا بواسطة حركة دورية أبدية تشبه القديم من وجه فانه دائم أبدأ وتشبه الحادث من وجه فان كل جزء فرض منها كان حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث بأجزائه واضافاته مبدءا للحوادث ومن حيث انه أبدى متشابه الاحوال صادرة عن نفس أزلية فان

المعينين الى الجهة المعينة أولانها وان كانت قابلة لسائر أنواع الحركات والسائر الجهات لكن العناية بالسافات لا تحصل الامن تلك الحركة المخصوصة أولان تشبه كل فلك بالجواهر المتعارفة الذي هو مشوقه لا يحصل الا بتلك الحركة وأما اختصاص الكواكب والاوراق والحضيضات والتداوير بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فانما يرد بقضاء لوقلتنا ان الفلك الذي مركزه مركز العالم يحصل أولان حصل فيه الفلك الخارج المركز بحيث عاين سطحه الاهل السطح الاهل من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التي

هي الاوج والسطح الأدنى على نقطة مشتركة بينهما التي هي الخفض ثم حتميل التدوير في الخارج المركز وأحدث فيه ثغرة ثم الكواكب والتدوير أوفى الخارج المركز وأحدث فيها ثغرة كالنقل يقول بذلك بل نقول الفلك الموافق المركز والفلك الخارج المركز والتدوير والكواكب حصلت معا ولزم من ذلك حدوث هذه الأمور في تلك المواضع ولما حدثت الأمور المذكورة على الوجه المخصوص امتنع الانتقال عليهم الامتناع ١٤ الخرق على الافلاك هذا ما قالوا واستعرف أنت فيما بعد بطلان ما ذكره

كان في العالم حوادث فلا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية الابدية ثابتة (قلنا) هذا الخطر ويل لا يعينكم فان الحركة الدورية التي هي المستند حادث أم قديم فان كانت قديمة فكيف صارت مستندة الاول للحوادث وان كانت حادثه افتقرت الى حادث آخر ويتسلسل وقولكم انه من وجه شبه القديم ومن وجه شبه الحادث فانه ثابت متجدد أي هو ثابت التحدد متجدد الثبوت فنفقوا له ومبدأ الحوادث من حيث انه ثابت أو من حيث انه متجدد الثبوت فان كان من حيث انه ثابت فكيف صدر من ثابت متشابه الاحوال شئ في بعض الاحوال دون البعض وان كان من حيث انه متجدد فاسبب تجدد في نفسه فيحتاج الى سبب آخر ويتسلسل وهذا غاية تقرير الالزام ولهم في الخروج من هذا الالزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل بعده في يطول كلام هذه المسئلة بان شهاب نحون الكلام وفنونه على اناسيين ان الحركة الدورية لا يصلح ان تكون مبدأ الحوادث فان جميع الحوادث مختصة لله تعالى ابتداء من غير واسطة ونطلق ما قالوه من كون السماء حيوانا متحركا بالاختيار حركة نفسية كحركة كتمان (دليل ثان) لهم في المسئلة زعموا ان القائل بان العالم متأخر عن الله تعالى واقفه تعالى متقدم عليه ليس بخلو اما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كمتقدم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانها متساوية في الزمان وبهذه اعلة وبهذه معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان أريد تقدم الباري على العالم هذا لزم ان يكونا حادثين أو قديمين واستحال ان يكون أحدهما قديما والآخر حادثا وان أريد ان الباري متقدم على الزمان والعالم لا بالذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معد وماذا كان العدم سادقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول فاذن قبل الزمان زمان لانهاية له وهو متناقص ولا بد له يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب تقدم الزمان وهي عبارة عن قدم الحركة ووجب قدم الحركة ووجب قدم الحركة الذي يدوم الزمان بدوام حركته (الاعتراض) هو ان يقال الزمان حادث ومخلوق وليس قبله زمان أصلا ونفي بقولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومفهوم قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ومفهوم قولنا كان معه عالم وجود الذاتين فقط ونفي بالتقدم انفراد بالوجود فقط والعالم ك شخص واحد ولو قلنا كان الله تعالى ولي عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود اثنين وليس من ضرورة ذلك تقدير شئ ثالث وان كان الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث فلا التفات الى أغاليط الاوهام (فان قيل) لقولنا كان الله ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصل ولم يصح ان نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح ان نقول يكون الله ولا عالم ونقول للماضي كان الله ولا عالم فبين قولنا كان ويكون فرق اذ ليس ينوب أحدهما عن الآخر فلهذا ثبت عما يعود

في سبب تعيين الحركة من الامور الثلاثة وبذلك يطل جوابهم عن النقضين الاولين وأما جوابهم عن النقض الثالث فركبنا حد الان حصول الامور المذكورة معا لا يدفع الترجيح بل مرجح لان حصول الفلك الموافق المركز على وجه يكون مبدا للفلك الخارج المركز الى جانب منه كحصوله على وجه يكون مبدا الى جانب آخر منه وكذلك حصول الخارج المركز على وجه يكون التدوير في ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون التدوير في جانب آخر منه وكذلك حصول التدوير على وجه تكون الكواكب في ذلك الجانب منه كحصوله على وجه يكون في جانب آخر منه فكان حصول كل من الامور المذكورة على ذلك الوجه ترجيحاً من الغافل لاحد الامور المتساوية على الآخر ثم ان أشكل عليك ما ذكرناه واختلف في قلبك شئ من وساوس الوهم وأبيست الان تدعى

ضرورة تلك القضية قلنا الخلف عن احتجاجهم باتزام التسلسل والتعلق والقول بان تعلق الارادة الى أحد الضدين محتاج الى مرجح آخر وتعلق آخر للارادة متعلق بذلك التعلق وهم جرح الى غير النهاية ومنع بطلان مثل هذا التسلسل لانه تسلسل في الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة انما هي أردنا شئاً لا نريد اذنا فظهر ان تعلق الارادة لا يكون بتعلق آخر (قلت) عدم احتياجنا في ارادتنا الى ارادة أخرى لان ارادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله

سهاته وأما ارادة الله تعالى فلا بد وان تكون من فعله فلا يلزم من عدم ارادتنا لارادتنا لعدم كونها من فعلنا عدم ارادته تعالى لارادته وقد يحتج على ايجابه تعالى بأن الفاعل بالقصد ارادة لا بدله من أمر باعث على الفعل ليتبرج الفعل على التبرك عنده وذلك الباعث لا بد أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله والالم يكن باعثا على الفعل ضرورة أن ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يكن باعثا له على الفعل فينبغي أن يستكمل بالغير وأنه محال ١٥ (والجواب) أنا لا نسلم أن الفاعل بالقصد

والارادة لا بدله من أمر باعث على الفعل سوى القصد والارادة ولو سلم فلانسلم أنه يلزم أن يكون حصوله بالنسبة إلى الفاعل أولى من لا حصوله ولم لا تكفي الاولوية بالنسبة إلى الغير في كونه باعثا على الفعل والاشاعة يوافقون الحكماء في أن الباعث على الفعل لا بد أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لا حصوله ويدعون فيه الضرورة ويقتضون في الجواب على منع المقدمة الاولى والمعتزلة يوافقونهم في أن الفاعل بالاختيار لا بد له من أمر باعث على الفعل لكنهم ينعون لزوم كونه أولى بالنسبة إلى الفاعل ويكتفون في الجواب بهذا المنع

والفصل الثاني في ابطال قولهم بعدم العالم في اتفقت ارباب الملل والشرايع من أهل الاسلام وغيرهم على أن العالم محدث وخالفهم في ذلك جمهور الفلاسفة وتوقف جالينوس فيه على ما حكى

اليه الفرق ولا شك في انهما لا يفتركان في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فانا اذا قلنا بعدم العالم في المستقبل كان الله ولا عالم قيل لنا هذا خطأ (فان كان انما يقال) على ما مضى فدل على أن تحت لفظ كان مفهوم ثالث وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي به هو الحركة فانه انما مضى بعض الزمان قبل الضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة بالاضافة اليها بدليل اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا لنا بعد ذلك وجودا ثانيا لكان عند ذلك نقول كان الله ولا عالم ويصح قولنا سواء اردنا به عدم الاول أو عدم الثاني الذي هو عدم الوجود واية أن هذه نسبة أن المستقبل بعينه يجوز أن يصير ماضيا فغيره بل فقط الماضي وهذا كله لجهز الوهم عن فهم وجود مستدام مع تقدّر قبل له وذلك القبل الذي لا ينفك الوهم عنه بظن أنه شيء محقق موجود هو الزمان وهو كجهز الوهم عن أن يقدر تنهاى الجسم في جانب الرأس مثلا الاعلى سطح له فوق فيتوهم أن وراء العالم مكانا ملاءا وما خلاه واذا قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعدا بعده منه كل الوهم من الازعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نقر عن قبوله وكما جاز أن يكون الوهم في تقدّمه فوق العالم خلاه هو بعد لانهاية له مخطئا وبين خطاؤه بان يقال له ان خلاه ليس مفهوما في نفسه أما الهمد فهو تابع للجسم الذي تتباعد أقطاره فاذا كان الجسم متناهيا كان البعد الذي هو تابع له متناهيا فانه قطع الملاء وخلاه غير مفهوم في نفسه فثبت أنه ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء وان كان الوهم لا بد عن لقبوله فكذلك يقال كإن البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد الحركة كما أن ذلك امتدادا قطار الجسم وكما أن قيام الدليل على تنهاى اقطار الجسم يمنع من اثبات بعد وراهه فقيام الدليل على تنهاى الحركة من طرفه يمنع من تقدّمه زماني وراءه فان كان الوهم متشبها بخاله وتقدّمه ولا يعرّى عنه فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة إلى قبل وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة إلى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لافوق فوجه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الاخيال وهم كافي الفرق وهذا لازم فليتأمل فانهم اتفقوا على أنه ليس وراء العالم لا خلاه ولا ملاء (فان قيل) هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا تحت بل هو كروي وليس للكرة فوق ولا تحت بل به سميت جهة فوق من حيث أنه بلى رأسك والآخر تحت من حيث أنه بلى رجله فكذلك بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة فوق بالاضافة إلى غيرك اذا قدرت على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا بماذى أخص قدمه أخص قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهارا هي بعينها تحت الارض وما هو تحت الارض يعود إلى فوق الارض بالدورة وأما الاول لوجود العالم لا يتصور أن يتقلب آخرا وهو كالوعدنا خشبة أحد طرفيها غليظ والآخر رقيق واصطلمنا على أن نسمي الجهة التي تلى الدقيق فوقا والى حيث ينتهي والجانب الآخر تحتنا بل يظهر لهذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي اسامي مختلفة قيامها بهذه هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها انعكس الاسم والعالم لم يتبدل فالقوى والتحت نسبة محضة اليك لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما عدم المتقدم على العالم وانهاية الاولى لوجوده ذاتي له لا يتصور أن يتبدل فيصير

عنه أنه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلاميذه اكتب عني ما علمت أن العالم قديم أو حادث قال الامام الرازي وهذا دليل على أن جالينوس كان منصفه طالبا للحق فان الكلام في هذه المسئلة قد يقع من العسر والصعوبة إلى حيث يضمحل أكثر العقول فيه وواعلم أن للفلاسفة في أمر العالم وتعيين ما هو الاقدم منه آراء متشعبة وأقوالا منتشرة لا فائدة في الاطناب بذكرها فلنقتصر على بيان مذهب مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق عندهم والمعلم الاول وهو ارسطاطاليس وقد رد على كل من قبله وخفف هنا مؤنة طال آراء

أولاهم (فنقول) ذهب هو ومن تابعة من المنتمين إلى الأسلام وغيرهم إلى أن العالم إما مجردات أو ماديات والمجردات منها ماهي
 قديمة كالمقول والنفوس الفلكية ومنها ماهي حادثه كالنفوس البشرية وأما الماديات فالفلكيات قديمة بآحادها وصورها الجسمية
 والتنوعية وبعض أعراضها من الشكل والصور دون الحركة والوضع وأما العناصر فماديات فائتة بآحادها وصورها الجسمية بالتنوع
 وصورها النوعية بالجنس على ١٦ معنى أن مادة العناصر لا تخلو عن صورة النوعية لعنصرها لكن خصوصية الثابتة أو

الهوائية أو المائية أو
 الأرضية لا يلزم أن تكون
 قديمة فهذه الصور
 متشاركة في جنسها دون
 ماهيتها النوعية فيكون
 جنسها مستمر الوجود
 بتعاقب أنواعه وطسم
 لاثبات قدم العالم وجوه
 (الأول) وهو وعندهم
 الفطري وضرورة الوثيق
 أن جميع ما لا بد منه في
 إيجاد الباري للعالم كان
 حاصلا في الأزل كان
 الإيجاد حاصلا فيه فكان
 وجود العالم الذي لا يتخلف
 عن الإيجاد كذلك إذ لو لم
 يحصل لكان حصوله
 بعده ما أن يتوقف على
 شرط حادث فلا يكون
 جميع ما لا بد حاصلا في
 الأزل وهو - خلاف
 المفروض أولا يتوقف
 فيلزم الرجحان بلا مرجح
 لأن المؤثر المستجمع لجميع
 الأمور والمعتبر في الإيجاد
 مشترك بين الوقت الذي
 حصل فيه الإيجاد وبين
 ما قبله فوقه في ذلك
 الوقت دون ما قبله ورجحان
 لاحد المتساويين على
 الآخر وأن لم يكن جميع
 ما لا بد منه في الإيجاد

أخروا لا العدم المقدر عند انقضاء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير سابقا فطر فائتة وجود العالم
 الذي أحدهما أول والثاني آخر طر فان ذان لا يتصورا التبدل فيما يتبدل الاضافات ألبتة بخلاف
 الفوق والتحت فاذا أمكننا أن نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل
 ولا بعد واذ ثبت القبل والبعد فلا معنى للزمان سوى ما يبرهنه بالقبل والبعد (قلنا) لا فرق فانه
 لا غرض في تعيين لفظا فوق والتحت بل زعمنا إلى لفظ الزمان والخراج ونقول للعالم داخل وخارج فهل
 خارج العالم شيء من ملاء أو خلاء فيقولون ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان عنيتم بالخارج سطحه الأعلى
 فله خارج وان عنيتم غيره فلا خارج له وكذلك إذا قيل لنا هل لوجود العالم قبل ؟ قلنا ان عني به أنه هل
 لوجود العالم بداية أي طرف منه ابتداء فله قبل على هذا كما لا العالم خارج على تأويل أنه الطرف المكشوف
 والمنقطع السطحي وان عنيتم بقبل شيئا آخر فلا قبل للعالم كما أنه إذا عني بخارج العالم شيء سوى السطح
 قيل لا خارج للعالم (وان قلتم) لا يعقل مبتدأ وجود لا قبل له (فيقال) ولا يعقل منتهى وجود من الجسم
 لا خارج له (فان قلتم) خارج سطحه الذي هو منقطعه لا غير (قلنا) قبله بداية وجوده الذي هو طرفه
 لا غير (بقي) أنا نقول لله وجود ولا عالم معه وهذا القدر أيضا لا يوجب اثبات شيء آخر والذي يدل على أن
 هذا عمل الوهم أنه محصور بالزمان والمكان فان الجسم وان اعتقد قدم الجسم يدعن وهو لتقدير حدوثه
 ونحن وان اعتقدنا حدوثه ربما أذهن وهمه التقدير قدمه هذا في الجسم فاذا رجعنا إلى الزمان لم يقدر الجسم
 على تقدير حدوث زمان لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم تقديره أو فرضا وهذا مما لا يمكن
 وضعه في الوهم كما في المكان فان من يعتقد تنهاى الجسم ولا من يعتقده كل واحد يهتز عن تقدير جسم
 ليس وراءه لا خلاء ولا ملاء بل يدعن وهمه لقبول ذلك ولكن قيل صريح العقل اذ لم يمنع وجود جسم
 متناه بحكم الدليل لا يلتفت إلى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجود ما قبله شيء وان قصر
 الوهم عنه فلا يلتفت إليه لان الوهم بالمباني جسم ما متناهيا لا يوجد جسم آخر هو ما يتخيله خلاء
 يمكن من ذلك في الغالب وكذلك بالالف الوهم حادثا لا بعد شيء آخر وكل عن تقدير حادث ليس له قبل
 هو شيء موجود وقد انقضى فهذا هو سبب الغلط والمقاومة حاصلة بهذه المعارضة والله الموفق (صيغة
 ثانية لهم في الزمان قدم الزمان) قالوا الاشك في أن الله تعالى عندكم قادر على أن يخلق العالم قبل أن خلقه
 بقدر سنة ومائة سنة وألف سنة وما لا نهاية له وان هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من
 اثبات شيء قبل وجود العالم من عدمه بقدر سنة ومائة سنة (فان قلتم) لا يمكن إطلاق لفظ
 السنين إلا بعد حدوث الفلك ودوره فامترك لفظ السنين (ولنورد صيغة) أخرى فنقول إذا قدرنا أن العالم
 من أول وجوده قد دار فلكه إلى الآن بألف دورة مثلا فهل كان الله سبحانه قادرا على أن يخلق قبله عالما
 ثانيا مثله بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بألف ومائة دورة (فان قلتم لا) فكانه انقلب القديم من الهز
 إلى القدرة أو العالم من الاستحالة إلى الامكان (وان قلتم نعم) ولا بد منه فهل يقدر على أن يخلق عالما
 ثالثا بحيث ينتهي إلى زماننا بألف ومائة دورة فلا بد من نعم (فنقول) هذا العالم الذي معناه
 بحسب ترتيبنا في التقديرنا نشاوان كان هو لا سابق هل أمكن خلقه مع العالم الذي معناه ثانيا وكان
 ينتهي إلىنا بألف ومائة دورة والآخر بألف ومائة دورة وهما متساويان في مسافة الحركة ومعهما

حاصلا في الأزل كان بعضه حادثا فاعلم بجمع هذا الحادث إلى تأثيره مؤثر لازم استغناء الحادث عن
 المؤثر وهو ضروري الاستحالة وان احتاج فاما أن يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الأزل فيلزم قدم الحادث أولا يكون
 فبعضه حادث بالضرورة ونقل الكلام إليه ويلزم التسلسل وأجيب عنه بوجوه أحدها وهو المشهور فربما بين القوم وعليه اعتماد
 الأكثر هو أننا لا نسلم أن جميع ما لا بد منه في إيجاد الباري للعالم ان كان حاصلا في الأزل كان الإيجاد حاصلا فيه (قولهم) اذ كان جميع

ملا بد منه في الوجود حاصل في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لزمن من قدم حصول الاثر فيه الرجحان من غير مرجح ممنوع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج الى مخصص ومرجح من خارج وأما اذا كان من جملة ما لا بد منه الارادة فاللازم ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح من خارج واستحالته ممنوعة (واعترض عليه) بأنه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد بل ١٧ لا بد من تعلقها فان كان ذلك التعلق

قدما يلزم أن يكون الاثر الذي يكفي في وجوده هذا التعلق قدما أيضا اذ لو اختص بوقت دون وقت لزمن الرجحان بلا مرجح لان الرجحان الحاصل من ذلك التعلق يتم الاوقات كلها وان كان حادثا نقلنا الكلام اليه فان استند حدوثه الى حادث آخر وهكذا الى النهاية سواء كان ذلك الحادث تعلق ارادة أو غير لزمن التسلسل في الحوادث والاستغنى الحادث عن مؤثر يخصه بوقت حدوثه فيلزم الرجحان بلا مرجح وأجيب بأنه يجوز أن تتعلق الارادة القديمة في الازل بوجود العالم في وقت معين فلا يلزم الرجحان الحاصل من ذلك التعلق جميع الاوقات فلا يلزم الرجحان من غير مرجح ورد بأنه حينئذ يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الحادث فينتقل الكلام فيه ويتسلسل ولغائل أن يقول حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فاللازم منه تسلسل

(فان قلتم نعم) فهو محال اذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والبطء ثم ينتهيان الى وقت واحد والاعداد متفاوتة (وان قلتم) ان العالم الثالث الذي ينتهي بالف وماتى دورة لا يمكن ان يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي بالينا بالف ومائة دورة بل لابد وان يخلق قبله بمقدار يساوى المقدار الذي تقدم العالم الثاني على العالم الاول وسيمناه الاول لانه أقرب الى وهنا اذا ارتقينا من وقتنا اليه بالتقدير فيكون قدر امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل فهذا الامكان المقدار الحكيم الذي به مضه أطول من البعض بمقدار معلوم لاحقيقة قلة الالزمان فليست هذه الكميات المقدرة صفة ذات الباري تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم اذ العالم ليس شيئا حتى يتقدر بمقادير مختلفة والكمية صفة فتستدعي ذا كمية وليس ذلك الحركة والكمية الالزمان الذي هو قدر الحركة فاذن قبل العالم عندكم شيء ذو كمية متفاوتة وهو الالزمان قبل العالم عندكم زمان (الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم وأقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فانا نقول هل كان في قدرة الله أن يخلق الفلك الاعلى في سمكة أكبر مما خلقه بذراع (فان قالوا لا) فهو تبهيز (وان قالوا نعم) فيذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية (ونقول) في هذا اثبات بعد وراه العالم له مقدار وكمية اذا لا كبير بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الا كبير بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذا كمية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء أو ملاء فبالجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كرة العالم اصغر مما خلقه بذراع ثم يذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتقي من الملاء والشغل للاختيار اذا الملاء المنتقي عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتقي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا واخللاء ليس بشيء فكيف يكون مقدرا (وجوابنا) في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراه وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن نقول ان ما ليس يمكن فهو غير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو اصغر منه ليس يمكن فلا يكون مقدورا وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كتقديره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والمتنوع هو الجمع بين النقي والاثبات واليه ترجع الحالات كلها فهو تحكيم بارد فاعد (الثاني) انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا اصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو سبب الاسباب وليس هذا مذمومكم (الثالث) هو ان الفاسد لا يهجز النقص من مقابله بعلة ونقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده بمكان بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم) فقد انتقل القديم من القدرة الى البهز (قلنا) لان الوجود لم يكن يمكننا لم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس يمكن لا يدل على البهز (وان قلتم) انه كيف كان متمنا فصار ممكنا (قلنا) ولم يستحيل ان يكون متمنا في حال ممكنا في حال كما ان الشيء اذا اخذ مع أحد الضدين امتنع اتصافه بالآخر واذا اخذ لاهه امكن اتصافه بالآخر (فان قلتم) الاحوال متساوية (قيل) لكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدرا ممكنا أو أكبر منه أو اصغر بمقدار ظفر متمنا فان لم يستعمل ذلك لم يستعمل هذا فلهذا طريق المقاومة والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من

﴿ ٣ - تهافت غزالي ﴾

الافاق الماضية المتوجهة التي لا وجود لها في الخارج اصلا لان الكلام في اوقات قبل وجود العالم فلا نسلم استحالة مثل هذا التسلسل وليس حدوثه عارضة عن وجوده بعد عدم بل المراد كونه غير أزلي فليتأمل وبأنه يجوز أن يكون ذلك التعلق حادثا مستندا الى تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية لانها أمور واعتبارات والديال ما قام على استصحاب التعظيم ورد هذا الجواب بأن تعلقات الارادة وان كانت أمور واعتبارات لا وجود لها في الخارج الا انهم البست من الاعتبارات التي ينقطع

التساؤل في اياتها مع الاغتيال بل يتوقف وجود العالم حيثئذ عليهم الجبر في ابرهان التطبيق باعته ارجح وطاف الموصوف بها على سبيل الترتيب ولغايل أن يقول جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان لها وجودات مترتبة اما في الخارج او في العقل لا متناها الانطباق في العالم بوجه اصالا واتصاف المحل بها لا يستلزم كونهما وجودا باحد الوجودين ولو سلم فلم لا يجوز أن تكون تلك العلاقات امورا متعاقبة ويكون كل سابق ١٨ منها شرط للاحق الى ان ينتهي الى تعلق هو شرط لحدوث الاجسام وبطلان

تقدر الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله قديم قادر لا يمنع عليه الفعل ابد الواراد واما في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان بمقدار الا ان يصنف الوهم بنديسه شيئا آخر (دليل ثالث لهم على قدم العالم) تمكروا بان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون متمنا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا اول له اي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بأنه ممنوع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل قائما كمن على وفق الامكان ايضالم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا ووجه فان كان ممكنا وجوده ابدالم يكن محالا وجوده ابدالم والا فان كان محالا وجوده ابدالم بطل قولنا انه ممكن وجوده ابدالم بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل مع قولنا ان الامكان له اول واذا صبح ان له اول كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى قادرا (الاعتراض بأن يقال) العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا وبتصور احداثه فيه واذا قدر موجود ابدالم يكن حادثا فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل خذ لافه وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو وخلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك الآخر وهكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فهو وجوده ملائم على لانهاية له غير ممكن فكذلك وجوده لا ينتهي من طرفه غير ممكن بل كما يقال الممكن جسم متناهى السطح والمكن لا تتعدي مقدار به في الكبر والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لا يتعدي في التقدم والتأخر واصل كونه حادثا متعدي فانه الممكن لا غير (دليل رابع لهم) وهو انهم قالوا كل حادث فالمادة التي فيها الحوادث تسبقه اذ لا يستغنى الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة وانما الحوادث الصور والاعراض والكيفيات على المواد (وبيانه) ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلو اما ان يكون ممكن الوجود او ممنوع الوجود واجب الوجود ومحال أن يكون متمنا لان المتمنع في ذاته لا يوجب دقة ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب الوجود لذاته لا يعدم قط فدل على أنه ممكن الوجود بذاته فاذا كان الممكن الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا تقوم له بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه ولا محل للمادة فيضاف اليها كما تقول هذه المادة قابلة للحرارة أو البرودة أو السواد أو البياض أو الحركة أي ممكن له حدوث هذه الكيفيات وطريان هذه التغيرات فيكون الامكان وصف للمادة والمادة لا يكون لها مادة فلا يمكن ان تحدث اذ لو حدثت لكان امكان وجودها سابقا على وجودها ولكان الامكان قائما بنفسه غير مضاف الى شيء مع انه وصف اضافي لا يعقل قائما بنفسه ولا يمكن أن يقال ان معنى الامكان يرجع الى كونه مقدورا او كون القديم قادرا عليه لانا لانعرف كون الشيء مقدورا الا بكونه ممكنا فنقول هو مقدور لانه ممكن واما ليس بمقدور لانه ليس بممكن وان كان قولنا هو ممكن يرجع الى انه مقدور فكما قلنا هو مقدور لانه مقدور واما ليس بمقدور وهو تعريف لشيء بنفسه فدل ان كونه ممكنا قضية أخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية وهو كونه مقدورا ويستحيل أن يرجع ذلك الى العلم القديم بكونه ممكنا فان العلم يستدعي معرفة الماهيات والامكان المعلوم غير العلم لا محالة ثم هو وصف اضافي فلا بد من ذات يضاف اليها وليس للمادة وكل حادث فقد

التساؤل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم وللتكلم أن يلتزم في مقام المنع منه فلا يتم الدليل على ما هو المطلوب وبأنه يجوز أن يكون ذلك التعلق حادثا لا يستند حدوثه الى حادث آخر قوله فيستغنى الحادث عن مؤثر يخصه بوقت حدوثه فيلزم الرجحان بلامرجح مسلم لكن استحالته ههنا بمنوعه لان ذلك الحادث اعني تعلق الارادة امر عديم لاحتياج الى مؤثر يخصه بوقت حدوثه وضعفه ظاهر لان بديهية العقل حاكمة بأن كل حادث سواء كان وجوديا او هدميا محتاج الى امر يخصه بوقت حدوثه وانما كونه مكاره فلا يلحق اليه او قد تقدم ما يتعلق به هذا المقام فليتنا كروا أنه يجوز أن يكون المخصص لتعلق ارادة الله تعالى بوقته المعين هو علمه الازلي بايقاع العالم في ذلك الوقت الذي اوقعه فيه علم الله تعالى يجب وقوعه ويمنع خلافه فلا جرم تعلق ارادته في الوقت

سقه

الذي اوقعه فيه ورد بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما

بتطابقان والاصل في هذا التعلق بالمعلوم لان العلم ظل له وحكاية عنه فالعلم بايقاع العالم في الوقت المعين الذي اوقعه فيه انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يوقعه فيه ولا يتصور ان ينعكس الحال بينهما الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هيئة الهيئة المخصوصة لكون الفرس في حد نفسه هكذا لان الفرس انما كانت على هيئة الهيئة لان صورته المنقوشة على الجدار هكذا

فلا مدخل للعلم بأيقاع العالم في الوقت الذي أوقفه فيه في وجوبه ولا في استحالته فلا يكون موجبا لتعلق ارادته بأيقاعه في ذلك الوقت الذي أوقفه فيه ويمكن أن يقال لا نسلم أن كل علم فهو تابع لمعلومه بل ذلك أغما هو في العلم الأنفعالي وعلمه تعالى بأيقاع العالم في وقته علم فعلي فلا يكون تابعا لمعلومه بل متبوع له فيجوز كونه محصاه (فان قلت) لو كان العلم حاملا لا لخصيص لم تثبت الارادة لان اثباتها أغما هو لا لخصيص فاذا صلح العلم محصاه استغنى عن الارادة وأيضا لو اتاد ١٩ تعلق العلم بالفعل وجوبه

وامتناع خلافه لزوم الإيجاب
وسلب الاختيار وهو
خلاف مذهبكم (قلت)
ليس ما ذكرناه من كون
العلم مخصصا مذهب البرد
ما ذكرتم بل المقصود
إبداء احتمال لدفع دليل
الخصم على قدم العالم
لإثبات الارادة وسلب
الإيجاب فلا بد له في إتمام
دليله من نفي هذا
الاحتمال ولا يقيده كونه
مخالفا لمذهب السائل اذ
لا يلزم في سؤاله رعاية
مذهبه (وزعمت المعتزلة)
أن المرجح هو المصالح
المتعلقة بأيقاع العالم في
ذلك الوقت لا تكلف فان الله
تعالى قد علم أنه لو خلق
العالم في الوقت الذي خلقه
فيه حصل للكافرين في
خلقه في ذلك الوقت نوع
مصلحة ولو خلقه في وقت
آخر لم يحصل تلك المصلحة
فلذلك تعلق ارادته بخلقه
في ذلك الوقت دون سائر
الاقوات ورد بان الله لم
ضرورة أن الله لو قدم
خلق العالم على الوقت
الذي خلقه فيه بمقدار
جزء من ألف جزء من لحظة
واحدة لم يمتثل شيء من

سببه مادة فلم تكن المادة الأولى حادثة محال (الاعتراض ان يقال) الامكان الذي ذكره يرجع الى قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميانه يمكنه وان امتنع سميانه مستحيل وان لم يقدر على تقديره سميانه واجبا فهذا قضايه عقلية لا تحتاج الى موجود حتى تجعل وصفه بتدليل ثلاثة أمور (أحدها) أن الامكان لو استدعى شيئا موجودا يضاف اليه ويقال أنه امكانه لاستدعى الامتناع شيئا موجودا يقال أنه امتناعه وليس للامتناع وجود في ذاته ولا مادة يطرأ عليها الحال حتى يضاف الامتناع الى المادة (والثاني) أن السواد والبياض يقضي العقل فيهما قبل وجودهما بكونهما يمكنين فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطرأ أن عليه حتى يقال معناه ان هذا الجسم يمكن أن يسود وان يبيض فاذا ليس البياض في نفسه ممكنا لولا له نعت الامكان وانما الممكن الجسم والامكان مضاف اليه فنقول ما حكم نفس السواد في ذاته أهو ممكن أو واجب أو امتنع ولا بد من القول بأنه ممكن فدل أن العقل في القضية بالامكان لا يفتقر الى وضع ذات موجودة يضاف اليها الامكان (والثالث) ان نفوس الأدميين عندهم جواهر قائمة بانفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبع في مادة وهي حادثة على ما اختاره ابن سينا والحققون منهم وطا الامكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل فالى ما ذكرنا يرجع فينقلب عليه م هذا الاشكال (فان قيل) رد الامكان الى قضاء العقل محال اذ لا معنى لقضاء العقل الا العلم بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويتبعه ويتعلق به على ما هو عليه والعلم لو قدر عدمه لم ينعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه انتفى العلم والعلم والمعلوم أمران اثنان (أحدهما) تابع والآخر متبوع ولو قدرنا عرض العقل عن تقدير الامكان وغفلت عنهم لكاننا نقول لا يرتفع الامكان بل الممكنات في أنفسها ولكن العلم غفلت عنهم ولو عدت العلم قول والحق لا يبقى الامكان لا محالة وأما الأمور الثلاثة فلا حجة فيها فان الامتناع أيضا وصف اضافي يستدعى وجودا يضاف اليه ومعنى الامتناع الجمع بين الضدين فاذا كان المحل أبيض كان ممثلا عليه أن يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه موصوف بصفة فعند ذلك يقال ضده ممتمنع عليه فيكون الامتناع وصفا اضافيا قائما بموضوع مضاف اليه أما الأول فلا يخفى أنه مضاف الى الوجود الواجب وأما الثاني وهو كون السواد في نفسه ممكنا فقلط فانه ان أخذ مجرد ادون محل يحله كان ممتمنا لا ممكنا وانما يصير ممكنا اذا قدر هيئة في الجسم فالجسم مهيأ للتبدل هيئة والتبدل ممكن على الجسم والافليس للسواد نفس مفردة حتى يوصف بامكان وأما الثالث وهي النفس فهي قديمة عند فريق ولكن لها التعلق بالابدان فلم يلزم على هذا ما قلتم ومن سلم حدوثها فقد اعتد فريق منهم أنها منطبعة في المادة تابعة للزواج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع فتكون ذات مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى مذهب من سلم أنها حادثة وليست منطبعة فعندها أن المادة ممكن لها أن تدبرها نفس ناطقة فيكون الامكان السابق على الحدوث مضافا الى المادة قائما وان لم يتطبع فيها اقلها علاقتها بها اذ هي المدبرة والمستعملة لها فيكون الامكان راجعا اليها بهذا الطريق (والجواب) ان رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضايه عقلية صحيح وما ذكرنا من أن معنى قضاء العقل عليه والعلم يستدعي معلوما (فنقول) له معلوم كاللونية والحيوانية وسائر القضايا

مصالح المكافين على ان الاوقات متساوية في أنفسها فحصل بعضها من مصالح المكافين دون بعض ان لم يكن لمخصص يلزم التصكم وان كان لمخصص فذلك المخصص اما أن يكون قديما أو حادثا فان كان قديما تكون نسبته الى جميع الاوقات على السوية وان كان حادثا فنقل الكلام اليه ويلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعا لمصالح المكافين قول بان فعله تعالى تابع لغرض وهو مستحيل اذ يلزم منه استكمال الغرض وورد ان ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة الى الفاعل سواء لا يكون غرض من فعله وبإعثاله عليه (وثانها)

من وجوه الجواب عن أصل استدلالهم ما ذكره المحقق رحمه الله من أن يقال نحن نأمر أن جميع ما لا بد منه للباري في إيجاد العالم حاصل في الأزل من غير أن يتوقف الإيجاد على أمر حادث فلو لم يكن العالم أزليا لزم الوجود بلا مرجع بمنوع لانه لا وقت محققا قبل العالم حتى يطلب حدوثه في وقته مرجح بل الزمان هناك وهي محض لا وجود له إلا مع أول وجود العالم ولا تمايز بين أجزائه الوهمية إلا مجرد التوهم ٢٠

يقال لم لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه (لا يقال) هذا غمائل على أن لا يطلب وجه الترجيح فيما بين الأوقات التي قبل الحدوث أو الأوقات التي بعده فاختصاص الحدوث بهذا الوقت دون ما بعده من الأوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح (لأننا نقول) حدوث الزمان إنما هو مع حدوث العالم لانه مقدر حركته تلك الأعظم فلا الإله يطلب وجه الترجيح الاختصاص حدوث العالم من زمانه دون آخر إلا بصورة تقدم بعض أجزائه على حدوث العالم حتى يقال لم حدث العالم في الجزء الأول منه دون الثاني أو الثالث (وإنك تعلم) من وجوه الجواب عن أصل استدلالهم هو انقضاء بالحادث اليومي إلا شبهة في وجوده مع جريان الدليل فيه بعينه إذ يقال جميع ما لا بد منه في إيجاد العالم حاصل في الأزل كان الإيجاد أزليا وكان وجود الحادث اليومي أزليا إذ لا يختلف الوجود عن

الكيفية فانها ثابتة في العقل عندهم وهي علوم فلا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لمعلوماتها في الالهيان حتى صرح الفلاسفة بأن الكليات موجودة في الأذهان لا في الالهيان وإنما الموجود في الالهيان جزئيات شخصية وهي محسوسة غير مفعولة ولكنها تنسب لاثير العقل منها قضية مجردة عن المادة عقلية فاذن اللونية قضية مفردة في العقل سوى السواد والبياضية ولا يتصور في الوجود لون ليس بسواد ولا بياض ولا غيره من الألوان ويثبت في العقل صورة اللونية من غير تفصيل ويقال هي صورة وجودها في الأذهان لا في الالهيان فان لم يمنع هذا لم يمنع ما ذكرناه (وأما قولهم) لو قدر عدم العقلاء و غفلهم ما كان الامكان بنعدم (فنقول) ولو قدر عدمهم هل كانت القضايا الكليات وهي الاحناس والانواع تنعدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا القضية في العقل وكذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين الالهيان وان زعموا انها كذلك كون باقية في علم الله فكذلك القول في الامكان فالزام واقع والمقصود اظهار تناقض كلامهم (وأما العذر عن الامتناع) فانه مضاف الى المادة الموصوفة بالشيء اذ يمنع عليه ضده فليس كل محال كذلك فان وجود شيء لله محال وليس ثم مادة مضاف اليه الامتناع فان زعموا ان معنى انه محال الشريك أن انفراد الله تعالى بذاته و وحدته واجب لانفراد مضاف اليه فنقول ليس بواجب فان العالم موجود معه فليس منفردا فان زعموا ان انفراده من النظر واجب ونقيض الواجب ممتنع وهو اضافة اليه (قلنا) في امكان وجود العالم عندنا ان انفراده تعالى عنها ليس كانه انفراده من النظر فان انفراده من النظر واجب وانفراده عن المخلوقات الممكنة غير واجب فتكف الامكان اليه بهذه الحيلة كما تكفوا في رد الامتناع الى ذاته بقلب عبارة الامتناع الى الواجب ثم باضافة الانفراد اليه بنت الوجوب (وأما العذر عن السواد والبياض بانه لا نفس له ولا ذات منفردة) فهو حتى أهني بذلك في الوجود وان عني بذلك في العقل فلا فان العقل يعقل السواد الكلي ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم العذر باطل بالنفوس الحادثة فان لها ذات مفردة وامكان سابق على الحدوث وليس ثم ما يضاف اليه (وقولهم) ان المادة يمكن لها ان تدبرها النفس فهذه اضافة بعيدة فان اكتفيتم بهذا فلا بد ان يقال معنى الحادث ان القادر عليه يمكن في حقه ان يحدثها فتكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منقطع عايفه كما انه اضافة الى البدن المفعول مع انه لا ينطبع فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المفعول اذ لم يكن انطباع في الموضوعين (فان قيل) قد عولتم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكالات ولم تحلوا ما أوردوه من الاشكال (قلنا) المعارضة بين فساد الكلام للمحالة وبطل وجه الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن لم نلتزم في هذا الكتاب الانكذيب مذهبهم والتغيير في وجوه أدلتهم بما تبين انها ختم ولم نتطرق للذب عن مذهب معين فلذلك لا نخرج عن مقصود الكتاب ولا نستعصي القول في الأدلة الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم واما اثبات المذهب الحق فسنصنف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان ساعد التوفيق ان شاء الله ونسبها قواعد القائلين ونعني فيها بالاثبات كما عتدنا في هذا الكتاب بالهدم والله أعلم (مسئلة) في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة (ليعلم) ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم عندهم كانه أزلي لا بداية له وجوده فهو ابدى لانهاية لا خيرة ولا يتصور فساد وفناؤه بل لم يزل كذلك ولا يزال أيضا كذلك وأدلتهم الأربعة التي ذكرناها في الألفية جارية في

الابدية وهو خلاف المفروض أولا يتوقف في لزوم الوجود بل المرجح وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الإيجاد حاصل في الأزل كان بعضه حادثا قطعه فان لم يحتج ذلك لبعض الحادث الى تأخره مؤثر لزم استثناء الحادث عن المؤثر وان احتاج فاما ان يكون جميع ما لا بد منه في نفسه حاصل في الأزل فيلزم قدم الحادث أولا يكون فيه حادث وتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل فلو صح هذا الدليل

لزم أن يكون الحادث البيومي قديما (واعترض عليه) بأن التسلسل اللازم في الحادث البيومي هو تسلسل في الامور المتعاقبة وذلك ليس بمتنع بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم فإنه تسلسل في الامور المترتبة المجتمعة في الوجود وهو محال فلا يكون الدليل بعينه جاريا فيه وهو ملخص كلامهم في هذا المقام هو ان العلة قد تكون معدة وقد تكون مؤثرة أما المعدة فمقدمة على المعلوم لانها مفيدة لاستعداد المعلوم لقبول الاثر من العلة المؤثرة واستعداد الشيء هو كونه بالقوة فلا ٢١ يجامع الفعل وأما المؤثرة فيجب أن تكون

مقارنة للمعلوم موجودة معه ثم لما كان المبدأ الأول دائم الوجود كان معلوله الأول أيضا دائم الوجود وهكذا الى أن تنتهي سلسلة المعملات الدائمة الى اجرام الافلاك ونفوسها فحركت نفوسها اجرامها حركة دورية ارادية وهذه الحركة ايضا دائمة الوجود لدوام سببها وعلمتها الا انها لا عدم استقرارها تتبدل أوضاع اجزاء الجسم المتحرك بها ويكون وضع من تلك الاوضاع معدا للحصول وضع آخر ولد واما يكون كل وضع منها مسبوقا بوضع آخر لاني أول وبسبب تبدل تلك الاوضاع تحصل للمادة استعدادات مختلفة لقبول الصور والاعراض فتفيض من مبادئها فالحركة الدورية هي الواسطة بين عالمي الثابتات والمتغيرات ولولاها لما انتهت سلسلة المبادئ الدائمة الى الحوادث ولما تزلزلت سلسلة الحوادث الى المبادئ الدائمة وعلى هذا الوجه يمكن حدوث

الابدية والاعتراض كالاعتراض من غير فرق فانهم يقولون اذ لم تتغير العلة لم يتغير المعلوم وجارى علمته وعليه بنوا منع الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع وهذا مسلّم كهم الاول (ومسلّمهم الثاني) أن العالم اذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد نفيه اثبات الزمان (ومسلّمهم الثالث) ان امكان الوجود لا ينقطع وكذلك الوجود الممكن يجوز ان يكون على وفق الامكان الا ان هذا الدليل لا يقوى فانما نحمل ان يكون أزليا ولا نحمل ان يكون ابديا ولو ابقاه الله تعالى أبدا اذ ليس من ضرورة الحادث ان يكون له آخر ومن ضرورة الفعل ان يكون حادثا وان يكون له أول ولم نوجب ان يكون للعالم لاحالة الا بالهذيل العلاف فانه كالما يستحيل في الماضي دورات لانها لنهاية لها فذلك في المستقبل وهذا فاسد لان كل المستقبل لا يدخل في الوجود فالماضي قد دخل كله في الوجود متلاحقا وان لم يكن متساويا واذا تبين ان الابدية ببقاء العالم أبدا من حيث العقل بل بنحو زبانه وبقائه وانما يعرف الواقع من قسبي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالعقول (واما مسلّمهم الرابع) فهو جار لانهم يقولون اذا عدم العالم بقي امكان وجوده اذا لم يكن لا يتقلب مستحيلا وهو وصف اضافي فيفتقر لكل حادث بزعمهم الى مادة سابقة وكل منعدم فيفتقر الى مادة تنعدم عنه فالمواد والاصول لا تنعدم وانما تنعدم الصور والاعراض الحالية فيها (والجواب) عن الكل ما سبق وانما أفردنا هذه المسئلة لانهم فيماديليين آخرين (الاول) ما تمسك به جالينوس اذ قال لو كانت الشمس مثلا تقبل الانعدام اظهر في اذبول في مدة مديدة والارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تدل الاعلى هذا المقصد فاما لم تدل في هذه الآماط الطوال دل على انها لا تنفسد (الاعتراض عليه) من وجوه (الاول) ان شكل هذا الدليل ان يقال ان كانت الشمس تنفسد فلا بد وان يكون فيها اذبول لكن التالي محال فالماقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لان المقدم غير صحيح مالم يضاف اليه شرط آخر وهو قوله ان كانت تنفسد فلا بد وان تدل بهذا التالي لا يلزم هذا المقدم الا بزيادة شرط وهو ان تقول ان كانت تنفسد اذبول فلا بد وان تدل في طول المدة او يبين أنه لا فساد الا بطريق اذبول حتى يلزم التالي للمقدم ولا يسلم له أنه لا يفسد الشيء الا بالذبول بل الذبول أحد وجوه الفساد ولا يبعد ان يفسد الشيء بفتنة وهو على حال كماله (الثاني) هو انه لو سلم له هذا وان لا فساد الا بالذبول فمن أين عرف انه لا يمتريها لذبول وأما النفاة الى الارصاد فمحال لانها لا تعرف مقاديرها الا بالتقريب والشمس التي يقال انها كالارض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلا لا يمكن لا يبين للحس فعلها في الذبول والى الآن قد نقص مقدار جبال واكثر والحس لا يقدر على ان يدرك ذلك لان تقديره في علم المناظر لا يعرف الا بالتقريب وهذا كما ان المياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلة للفساد ثم لو وضع باقوته مائة سنة لم يكن نقصانها محسوسا فلعل نسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الارصاد كنسبة ما ينقص من المياقوت في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل ان دليله في غاية الفساد وقد أعرضنا عن ايراد أدلة كثيرة من هذا الجنس بتركها لعلنا نؤاخذنا هذا الواحد ليكون عبرة ومثالا لما تركناه واقتصرنا على الأدلة الاربعة التي تحتاج الى تكلف في حل شبهتها كما سبق (الدليل الثاني) لهم في استحالة عدم العالم ان قالوا لا تنعدم جواهره لانه لا يعقل بسبب معدم له ومالم يكن معدما ثم انعدم فلا بد

الحوادث عن الباري تعالى والتسلسل اللازم فيه هو التسلسل في الاوضاع والاستعدادات المتسابقة التي لا يجامع المتقدم منها المتأخر ومثله غير ممتنع ولا يمكن ان يكون صدور العالم من المبدأ الاول على هذا الوجه لان الصدور على هذا الوجه لا يتوقف الاعلى الحركة والتغير والحركة من عوارض الاجسام فتلك الاجسام التي هي معروضة لتلك الحركات استحالة ان يكون صدورها عنه بواسطة الحركات العارضة لها والابتاخرت عن الحركات العارضة لها المتأخرة عنها فيلزم تأخرها عن نفيها بمرتين بل لا بد من صدور بعض

الاشياء عنه على سبيل الابداع وذلك هو العقل المجردة والنفوس الفلكية وأجرامها (وأجيب) بأن بعض السرايين الدالة على بطلان التسلسل كالتعليق والتضائيف يجرى فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة الفرق بين محل النزاع وصورة النقص بان التسلسل لا يلزم في أحدهما تسلسل في الأمور والمجتمعة وفي الآخر في الأمور المتعاقبة لا يجرى فيها ولو سلم صحة ما ذكرتموه لكان لا يمكنكم ٢٣ مع القول بصحته اثبات قدم العالم لاحتمال أن يقال إن واجب الوجود مريد بأرادات

حادثة غير متناهية لأوّل لها كل إرادة سابقة علة لخصول الأرادات اللاحقة على الوجه الذي ذكرتموه في الحركات والأوضاع ثم إن تلك الأرادات الغير المتناهية من طرف المبدأ انتهت من الطرف الآخر إلى أرادات حادثة تعلق بإيجاد العالم ولو سلم أن ما ذكرتموه يسهل في حق المبادئ لكن لا يمكنكم مع القول بصحته اثبات قدم العالم الجسماني إذ قال لم لا يجوز أن يكون البارئ تعالى عليه الموجود غير جسم ولا جسماني ثم يكون لذلك الموجود أرادات جزئية حادثة غير متناهية وتنتهي تلك الأرادات الجزئية الحادثة إلى إرادة جزئية حادثة تعلق بأحداث الأجسام لا يقال لو كان للبارئ تعالى أو لذلك الموجود المجردة أرادات جزئية غير متناهية يلزم أن تكون الأجسام قد عرفت أن التصود الجزئية لا تحصل إلا مع الإدراكات الجزئية والإدراكات كانت الجزئية لا تحصل إلا مع الآلات

وان يكون بسبب ذلك السبب لا يخلو ما إن يكون بأرادة القديم وهو محال لأنه إذا لم يكن مريدا لعمه ثم صار مريدا فقد تغير ويؤدي إلى أن يكون القديم وأرادته على نعت واحد في جميع الأحوال والمراد بتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم وما ذكرناه من استحالة وجود حادث بأرادة قديمة يدل على استحالة العدم ونزديدها لشكلا آخر أقوى من ذلك هو أن المراد فعل المريد لا محالة وكل من لم يكن فاعلا ثم صار فاعلا وان لم يتعين هو في نفسه فلا بد وان يصير فعله موجودا بعد أن لم يكن له فعل والآن أيضا لا فعل له فاذن لم يفعل شيئا والعدم ليس بشيء فكيف يكون فعلا وإذا أعدم العالم وتجرده فعل لم يكن فاذن ذلك الفعل أهو وجود العالم وهو محال إذا انقطع الوجود وفعله عدم العالم وعدم العالم ليس بشيء حتى يكون فعلا فان أقل درجات الفعل أن يكون موجودا وعدم العالم ليس شيئا موجودا حتى يقال هو الذي فعله الفاعل وأوجدته الموجود لا شكال هذا افتراق المتكلمون في التفتي عن هذا أربع فرق وكل فريق اتهم محالا (أما المعتزلة) فانهم قالوا فعله الصادر منه موجود وهذا الغناء بخلقه لا في محل فينعدم العالم دفعة واحدة وينعدم الغناء الخلق بنفسه حتى لا يحتاج إلى فناء آخر فينسل إلى غير نهاية وهو فاسد من وجوه (أحدها) أن الفناء ليس موجودا معقولا حتى يقدر خلقه ثم إن كان موجودا لم ينعدم بنفسه من غير معد ثم لم يعدم العالم فانه إن خلت في ذات العالم وحل فيه فهو محال لأن الحال لا في المحل فيجتمعه أن ولو في لحظة فاذا اجتمعها لم يكن ضدا لم يقفه وان خلقه لا في العالم ولا في محل فمن أين يصاد وجوده وجود العالم ثم في هذا المذهب شناعة أخرى وهي أن الله تعالى لا يقدر على إعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر إلا على إحداث فناء عدم جواهر العالم كلها لأنهم إذا لم تكن في محل كان نسبتها إلى الكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية السكرامية) حيث قالوا إن فعله الإعدام والإعدام عبارة عن وجود يحد منه في ذاته تعالى عن قولهم فمسير العالم به معدوما وكذلك الوجود عندهم بإيجاد يحد منه في ذاته فيصير الموجود وجوده وهذا أيضا فاسد إذ فيه كون القديم محال الحوادث ثم هو خروج عن المعقول ألا يعقل من الإيجاد الوجود منسوب إلى إرادة وقدرة فاثبات شيء آخر سوى الإرادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا الإعدام (الفرقة الثالثة الأشعرية) إذ قالوا أما لا أعراض فانهم اتفقوا بنفسيها ولا يتصور بقاؤها لانه لو تصور بقاؤها لما تصور فناءها بهذا المعنى وأما الجواهر فليست باقية بانفسها ولكنها باقية ببقاها زائد على وجودها فاذا لم يخلق الله القاء انعدمت لم يبق وهو أيضا فاسد لما فيه من مذاكرة المحسوس في أن السواد لا يبق والبياض كذلك والله متجدد الوجود والعقل ينبوع هذا كما ينبوع قول القائل إن الجسم متجدد الوجود في حالة والعقل الفاضل بان الشعر الذي على رأس الإنسان في اليوم هو الشعر الذي كان بالأمس لانه حتى يقضي به أيضا في سواد الشعر ثم فيه اشكال آخر وهو أن الباقي إذا بقي بقاءه يلزم أن تبقى صفات الله بقاءه وذلك البقاء يكون باقيا فحتاج إلى بقاء آخر ويتسلسل إلى غير نهاية (الفرقة الرابعة) طائفة أخرى من الأشعرية إذ قالوا إن الأعراض تبقى بانفسها وأما الجواهر فانها تبقى بان لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيسهل أن يبقى جسم ليس بساكن ولا متحرك فينعدم وكان فرق الأشعرية ما لو إلى أن الإعدام ليس بفعل إنما هو كف عن الفعل فالم يبقوا

الجسمانية فيلزم بالضرر ومن لا أولية تلك الإدراكات لا أولية الأجسام لا ناقول لانسل ان الادراكات الجزئية لا تحصل إلا بواسطة الآلات الجسمانية ولا يقال أيضا تعاقب الحوادث إنما يصح في الجسمانيات دون المجردات المصنوعة لأن كل حادث مسبق بالمادة لا ناقول ذلك ممنوع وسيجي الكلام عليه عن قريب إن شاء الله تعالى (قال الامام الرازي) وأعلم أن هذا الإحتمال مما ذهب إليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين بحدوث السموات وكان محمد بن زكريا الرازي ناصرا لهذا القول ولم يشتمل أحدا

من أصحاب ازستظروا بطلانه وفي جريان برهان التطبيقي والتضاييف في مادته لفتح الوجود على سبيل التعاقب نظر امارهان
التطبيقي فلان احاد السلسلة اذ لم يجتمع في الوجود الخارج لم يتصور بين التطبيق بحسب الخارج ضرورة وقوع شئ بازاء شئ
آخر في الخارج يتوقف على وجودها في الخارج معاني زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الذهن ايضا لاستحالة وجودها في
الذهن مفصلة في زمان واحد ولا يمكن الوجود الاجمالي في الذهن ضرورة وقوع ٢٣ بعضها بازاء البعض لا يتصور

الا اذا كانت موجودة معا
تفصيل اواما برهان التضاييف
فلان احاد السلسلة انما
تصير مروضه لاعداد المعين
اذا وجدت في الخارج او
في الذهن على سبيل
التفصيل اذ لم يوجد شئ
في الخارج اوفي الذهن
لم يكن موصوفا بشئ ما
اعتباريا كان اوحقيقيا
لان ثبوت الشئ لثبوت شئ
ثبوت المثبت له واما
الوجود الاجمالي فهو
بالحقيقة ليس لتلك الاحاد
المروضه لاعداد بل لغرض
الكل في الواقع عندنا ولو
سلم ان الوجود الاجمالي
وجود لتلك الاحاد الا انه
لا كثرة فيها باعتبار ذلك
الوجود فلا يكون باعتباره
معروضه لاعداد الذي هو
الكثرة (بان قيل) هم
معترفون بان هذه الحوادث
باسرها ثابتة في علمه تعالى
وفي علم الملا الاعلى وذلك
يكفي في اتمام البرهانين
(قلنا) لعلهم يشبهون تلك
العلوم على نحو آخر غير
الوجود الذهني (وقيل) او
اسلم لا يشبهون لما ترتب في
تلك العلوم اعدم دخول
الزمان في تلك العلوم وفيه

كون العدم فعلا واذا بطلت هذه الطرق لم يبق وجه للقول بجواز اعدام العالم هذا القول بان العالم
حدث فانهم مع تسليم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة اعدامها بطريق يقرب عما ذكرناه
وبالجمله عندهم كل قائم بنفسه لا في محل لا يتصور اعدامه بعد وجوده سواء كان قديما او حادثا واذا قيل
لهم مهما اوقدت النار تحت الماء انعدم الماء كالوالم بنعدم بل انقلاب بخارا ثم هو والمادة الاولى وهي
الحيولى باقية في الهواء وهي المادة التي كانت بصورة الماء وانما خلعت الحيولى بصورة المائية وابست
صورة الهوائية واذا صار الهواء بردا كثف وانقلب ماء لا عمادة تحدث بل المواد مشتركة بين العناصر وانما
يتبدل عليها صورها (والجواب) ان ما ذكرتموه من الاقسام وان امكن ان نذب عن كل واحد من بين
ان ابطاله على اصلكم لا يستقيم لاشتغالكم على ما هو من جنسه وليكن الانطوول به ونقتصر على
قسم واحد ونقول بتم تكرون على من يقول الابدان والاعداد بارادة القادر فاذا اراد الله تعالى اوجده
واذا اراد اعدم وهو معنى كونه قادر على الكمال وهو في جملة ذلك لا يتغير في نفسه وانما يتغير الفعل فاما
قولكم ان الفاعل لا يدوان يصدر منه فعل في الصادر منه قلنا الصادر منه ما تجدد وهو العدم اذ لم يكن
عدم ثم تجدد العدم فهو الصادر عنه (فان قائم) انه ليس بشئ فكيف صدر منه (قلنا) او هو ليس
بشئ فكيف وقع وليس معنى صدره منه الا ان ما وقع مصنف الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا تعقل
اضافته الى القدرة وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم اصلا على الاعراض والصور ونقول
العدم ليس بشئ فكيف يطرأ وكيف يوصف بالطريان والتجدد ولان شئ في ان العدم يتصور طريانه
على الاعراض فالوصف بالطريان معقول وقوعه معنى شيا ولم يسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى
قدرة القادر ايضا معقول (فان قيل) هذا انما يلزم على مذهب من يجوز عدم الشئ بعد وجوده فيقال
له ما الذي طرأ وعندنا لا ينعدم الشئ الموجود وانما معنى اعدام الاعراض طريان اضدادها التي هي
موجودات لا طريان العدم المجرد الذي ليس بشئ لان الذي ليس بشئ كيف يوصف بالطريان فاذا
ابيض الشعر فالطارئ هو البياض فقط وهو موجود لا نقول الطارئ عدم السواد وهذا فاسد من
وجهين (احدهما) ان طريان البياض هل تضمن عدم السواد ام لان قالوا لا فقد كابر والمعقول وان
قالوا نعم فالتضمن عين المتضمن او غيره فان قالوا عينه كان متناقضا اذ الشئ لا يتضمن نفسه وان قالوا
غيره فذلك الغير معقول ام لان قالوا لا نعم عرفتم انه متضمن والحكم عليه بكونه متضمنا اعتراف بكونه
معقولا وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم اوحادث فان قالوا قديم فهو محال وان
قالوا حادث فالوصف بالحادث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لانه قيل
طريان البياض لوقبل السواد ممدوم كان كذبا وبعدمه اذ قيل انه ممدوم كان صدقا فهو طارئ لا محالة
فهذا الطارئ معقول فيجوز ان يكون منسوبا الى قدرة قادر (الوجه الثاني) ان من الاعراض ما لا ينعدم
عندهم الا بصدفه فان الحركة لا ضد لها وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الممسكة والعدم اى
تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يكن سكون هو صدقه بل هو
عدم محض وكذلك الصفات التي هي من الاستكمال كالتطبايع اشباح المحسوسات في الرطوبة الجليدية
من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانها ترجع الى استفتاح وجود من غير زوال صدقه

نظر لان ترتب هذه الحوادث ليس مجرد ترتب اجزاء الزمان بل بينا ترتب طبيعي اتوقف بعضها على بعض الكون كل سابق علة
معدة لحصول اللاحق ولان عدم دخول الزمان في تلك العلوم انما هو باعتبار اوصافه الثلاثة لا ملاحظة ما لترتيب باقي جماله (لا يقال)
لترتيب الطبيعي بين انما هو في الوجود الخارجى دون العقلي فلا يلزم كونه امتزجة في تلك المبادئ (لانا نقول) علم المبادئ العالية
للاشياء عندهم بسبب العلم بعلامتها انما كان بين الاشياء ترتب في الوجود الخارجى فكذا في وجودها العقلي في تلك المبادئ (ورايها) من

فوجوه الجواب أن يقال أنا لا نسلم أن جميع ما لا بد منه في إيجاد الباري تعالى للعالم أن كان حاصل في الازل كان الإيجاد خاصا في الازل
 وأغابنا لم ذلك لو أمكن وجود العالم في الازل وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون العالم قابلا لا وجود فيما لا يزال ولا يكون قابلا للوجود الازل
 والإيجاد كما به تبريقه وجود المؤثر فكذا يعتبر فيه إمكان الازدواج في الازل لم يكن الإيجاد حاصل فيه (لا يقال)
 إمكان العالم أزل والالزم الانقلاب ٢٤ فيكون ممكن الوجود في الازل (لأننا نقول) إزالة الامكان لا تستلزم إمكان الازلية

وسيجيء تمام الكلام فيه
 عن قريب إن شاء الله
 تعالى (ورد هذا الجواب)
 بأنه إذا كان جميع ما لا بد
 منه في إيجاد الباري تعالى
 للعالم حاصل في الازل ولم
 يكن العالم حاصل فيه
 لا امتناع أزليته بل يلزم
 الترجيح بالمرجح أيضا لأنه
 لو وجد العالم قبل الوقت
 الذي وجد فيه عقد دار
 ما سبق فيه ألف دورة
 لا يصير بذلك أزليا لحدوثه
 قبل الوقت لذي حدث
 فيه يمكن وعلمته التامة
 خاصة إزالة ما هو
 المفروض فتخصص حدوثه
 بالوقت الذي حدث فيه
 ترجيح من غير مرجح وإن
 دفع بان الاوقات التي قبل
 حدوث العالم متوهمة لا تميز
 فيما لا وجهه اطلب وجهه
 ان ترجح حدوثه في وقته
 يكون رجوعا الى الجواب
 الذي ذكره الحق في نصير
 الدين الطوسي لا وجهها
 مستقلا (الوجه الثاني)
 من وجوه استدلالهم على
 قدم العالم هو انه لا يجوز أن
 يكون الزمان حادثا والا
 إمكان عدمه سابقا على
 وجوده سبحانه فاجتمع أن

واذا عدت كان منها زال الوجود من غير استعقاب ضده فزواله عبارة عن عدم محض قد طرأ
 فمقل وقوع عدم الطارئ وما عقل وقوعه بنفسه وان لم يكن شيئا عقل ان ينسب الى قدرة القادر فتبين
 بهذا انه مهم ما تصور وقوع حادث بارادة قديمة لم يفترق الحال بين ان يكون الواقع عدما أو وجودا
 (مثلة) في بيان تلبسهم بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله وصنعه ويان ان ذلك مجاز
 عندهم وليس بحقيقة (وقد انتفتت الفلاسفة) سوى الدهرية على ان للعالم صانعا وان الله تعالى هو
 صانع العالم وفاعله وان العالم فعله وصنعه وهذا تلبس على أصلهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى
 من ثلاثة أوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بين الفعل والفاعل اما الذي
 في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مریدا مختارا عما يبار يده حتى يكون فاعلا لما يبار يده والله تعالى
 ليس مریدا بل لاصفه له أصلا وما يصدر عنه فيلزم لزوما ضروريا (والثاني) ان العالم قديم والفعل هو
 الحادث (والثالث) ان الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر عنه عندهم الا واحد من
 كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه (ولتحقق) وجه كل واحد من هذه الوجوه
 الثلاثة مع خيالهم في دفعه (اما الاول) فنقول الفاعل عبارة عن يصدر عنه الفعل مع الارادة مع
 الفعل على سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندهم ان العالم من الله تعالى كالمحل من العلة يلزم وما
 صدور بالان تصور من الله تعالى دفعه لزوم الظل من الشخص والنور من الشمس وليس هذا من الفعل
 في شيء بل من قال ان السراج يفعل الضوء والشخص يفعل الظل فقد جازف وتوسع في التجاوز توسعا
 خارجا عن الحد واستعار اللفظ اكتفاء بوقوع المشاركة بين المستهولة والمستارة عنه في وصف واحد وهو
 أن الفاعل سبب على الجملة والسراج سبب الضوء والشخص سبب النور ولكن الفاعل لم يسم فاعلا
 صانعا مجرد كونه سببا بل كونه سببا على وجه مخصوص وهو وقوع الفعل منه على وجه الارادة
 والاختيار حتى لو قال القائل الجدار ليس بفاعل والحجر ليس بفاعل والجماد ليس بفاعل وانما الفاعل
 الحيوان لم يذكر عليه في ذلك ولم يكن في قوله كاذبا ولا لغيره فعل عندهم وهو الهوى بالنقل والميل الى المركز
 كما كان للنار فعلا وهو التسخين وللعائط فعلا وهو الميل الى المركز ووقوع الظل فان كل ذلك صادر منه
 وهذا محال (فان قيل) كل موجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانما يسمى ذلك الشيء
 مفعولا ونسبى سببه فاعلا ولا يبالى الى كان السبب فاعلا بالطبع أو بالارادة كما انكم لا تبالون أنه كان فاعلا
 بالآلة أو بغير الآلة بل الفعل جنس وينقسم الى ما يقع بالآلة وإلى ما يقع بغير الآلة فكذلك هو جنس وينقسم
 الى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار بدليل انا اذا قلنا فاعل بالطبع لم يكن ضد القول بالاختيار ولا
 دفعا ونقصا له بل كان بيان للنوع الفعل كما اذا قلنا فاعل مباشرة بغير الآلة لم يكن نقصا بل كان تنويعا وبينا
 واذا قلنا فاعل بالاختيار لم يكن تكرارا مثل قولنا حيوان انسان بل كان بيان للنوع الفعل كقولنا فاعل بالآلة
 ولو كان قولنا فاعل يتضمن الارادة وكانت الارادة ذاتية للفعل من حيث انه فعل لكان قولنا فاعل بالطبع
 متناقضا كقولنا فاعل وما فعل (قلنا) هذه التسمية مأخوذة فلا يجوز أن يسمى كل سبب بأي وجه كان فاعلا
 ولا كل مسبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح ان يقال الجماد لا يفعل له وانما الفاعل الحيوان وهذه من
 الكلمات المشبهة هورة الصادقة فان سمي الجماد فاعلا لئلا يستعارة كما قد يسمى طالبا مريدا على سبيل

يجماع مع السابق المسبق وهذا السابق هو السابق الزماني فيلزم ان يكون عدمه
 مقارنا لزمان فيكون الزمان وجودا حين ما فرض معدوما هذا خاف واذا كان الزمان قدما وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضا
 قديمة لا تمتنع وجود المقدار بدون ذي المقدار فيكون محالها أعني الجسم قديما وهو المطلوب (وجوابه) ان الزمان أمر وهمي
 تقدر به المتجددات وباعتباره يكون وجود الحادث مسبوقا بعدمه وليس أمر وجودا يلزم من انتفاء حدوثه قدمه فيلزم قدم العالم

(فان قيل) الحكماء قد استدلوا على وجود الزمان فيكون منه بعد قيام الدليل عليه خارجا عن كائنه المناظرة (قلنا) نعم الا ان ما ذكره من الدليل عليه غريب وتليس لا يدل على مطالوبهم الذي هو وجود الزمان فتمهله بالحقيقة فراجع الى مقدمات دليله وان شئت ايضا حال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فقولوا بالله التوفيق ما وصل اليه من الاستدلال من قبلهم على وجود الزمان وجهاً (الاول) اننا نفرض حركة معينة في مسافة معينة بقدر من السرعة وحركة ٢٥ أخرى في تلك المسافة مثل الاولى في

السرعة فان توافقا مع ذلك في الاخذ والترك بان ابتدأنا معا ووقفنا معا فبما اضرورة تتطمان المسافة معا وان توافقا في الترك دون الاخذ بان كان ابتداء الثانية متأخرا عن ابتداء الاولى فبما اضرورة تقطع الثانية اقل مما قطعته الاولى وكذا ان توافقا في الاخذ والترك وكانت الثانية ابطأ فانها تقطع اقل فحين اخذت السرعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان قطع مسافة اقل منها بسرعة معينة وبين اخذ السرعة الثانية وتركها امكان اقل من الامكان الاول تلك السرعة المعينة فهناك امر مقداري أي قابل للزيادة والنقصان بالنات تقع فيه الحركة وتفاوتت بتفاوت ضرورة ان قبول التفاوت ينتهي الى ما يكون بالذات وهو الذي عبرنا عنه بالامكان وسميناه بالزمان فيكون موجودا لان ما كان قابلا للزيادة والنقصان يكون موجودا لامتناع كون العدم الصرف قابلا للهما

المجاز اذ يقال الجري جري لان به المركز وبطلبه والاطلب والارادة حقيقة لا تتصور الا مع العلم بالمراد المطلوب ولا تتصور الا من الحيوان وما قولكم ان قولنا فعل عام ويتقسم الى ما يريد مع العلم بالمراد والى ما هو بالارادة فغير مسلم وهو قول القائل قولنا اراد عام ويتقسم الى ما يريد مع العلم بالمراد والى ما هو بالارادة فغير مسلم وهو قول القائل قولنا اراد عام ويتضمن العلم بالضرورة فكذلك الفعل يتضمن الارادة بالضرورة واما قولكم ان قولنا فعل بالطبيع ليس بنقض للاول فليس كذلك فانه نقض له من حيث الحقيقة وليس كذلك لا يسمي الى الفهم التناقض ولا يشتد نفور الطبع عنه لانه يبقى مجازا فانه لما ان كان سببا بوجه ما والفعل انما سبب سمي فلهذا مجازا واذا قال فعل بالاختيار فهو مذكور على التحقيق كقوله اراد وهو عالم بما اراده الا انه لما تصور ان يقال فعل وهو مجاز ويقال فعل وهو حقيقة لم تنفرد النفس عن قوله فعل بالاختيار وكان معناه فعل فعلا حقيقة لا مجازيا كقول القائل تكلم لسانه ونظر بعينه فانه لما جاز ان يستعمل النظري في القلب مجازا والكلام في تحريك الرأس والميدحي يقال كالرأس أي نعم لم يستعمل ان يقال كالرأس ونظر بعينه ويكون معناه في احتمال المجزأ من هذا منزلة القدم فليكنه فعل الخداع هؤلاء الاغبياء (فان قيل) تسمية الفاعل فاعلا غاغا تعرف من اللغة والافتقار في العقل ان ما يكون سببا للشيء يتقسم الى ما يكون مريدا الى ما لا يكون مريدا ووقع النزاع في ان اسم الفاعل على كلا القسمين حقيقة أم لا ولا سبيل الى انكاره اذ العرب تقول النار تحرق والسيف يقطع والثلج يبرد والسقمة تؤذي تسهل والخبز يشبع والماء يروي وقولنا يضرب معناه يفعل الضرب وقولنا تحرق معناه تفعل الاحراق وقولنا يقطع معناه يفعل القطع (وان قلتم) ان كل ذلك مجاز كنتم متحكين فيه من غير مستند والجواب ان كل ذلك بطريق المجاز وانما الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة (والدليل عليه) اننا فرضنا حادنا توقف في حصوله على امرين (احدهما) ارادي (والآخر) غير ارادي اضاف العقل للفعل الى الارادي وكذا اللغة فان من اتقى انسانا في نارات يقال هو القاتل دون البار حتى اذا قيل ما قتله الا فلان صدق قائله وان كان اسم الفاعل على المريد وغير المريد على وجه واحد لا بطريق كون احدهما أصلا وكون الآخر مستعارا منه فلم يضاف القتل الى المريد لغة وعرفا وعقلا مع ان النار هي العلة القريبة في القتل وكان الملقى لم يتعاطى الا الجمع بينهما وبين النار ولكن لما كان الجمع بينهما وبين النار بالارادة وتأثير النار بغير ارادة سمي قاتلا ولم تسم النار قاتلا لانه نوع من الاستعارة فدل ان الفاعل من يصدر الفعل عن ارادته واذا لم يكن مريدا عندهم ولا يختار الفعل لم يكن صانعا ولا فاعلا لا مجازا (فان قيل) نفي يكون الله تعالى فاعلا لانه سبب لوجود كل موجود سواء كان العالم قوامه به ولو لا وجود الماري تصور وجود العالم ولو قدر عدم الماري لانعدم العالم كالموجود عدم الشمس لانعدم الضوء فهذا ما نعتبه بكونه فاعلا لان كان الخدم ياتي ان يسمى هذا المعنى فعلا لا لمشاحة في الاسامي بعد ظهور المعنى (قلنا) غرضنا ان نبين ان هذا المعنى لا يسمى فعلا ولا صفة وانما المعنى بالفعل والمصنع ما يصدر عن الارادة حقيقة وقد نفيت حقيقة معنى الفعل ونقطته بلفظه تجملا بالاسلاميين ولايم الذين باطلا في الاغاط الغارقة عن المعاني فصرحوا بان الله تعالى لا فعل له حتى يتضح ان معقديكم مخالفين للمسلمين ولا تنسوا بان الله صانع العالم وان العالم صنعه فان هذه لفظة اطلعتوها ونفيت

(٤ - تم اقت غزالي) باضرورة وليس هو نفس السرعة اذ الحركة قد تتساويان في السرعة مع التفاوت في ذلك الامر المقداري وبالعكس ولا امتداد في امتداد المسافة اذ الحركة قد تتساويان في امتداد المسافة مع تفاوت هذا الامكان لاختلافهما بالسرعة والبطء وبالعكس ولا امتداد في الحركة انما يختلف امتداد الحركة مع الاتحاد في الامكان كحركة الجسم الصغير والكبير في مسافة معينة في ساعة واحدة لتساويهما في السرعة وبالعكس (الثاني) من الوجهين الذين استدلوا بهما على وجود

الزمان وهو كون الاب مقدما على الابن ضرورة لا يشك فيه خالف فان الاب وجوده متعقد في نفسه والابن وجوده متعقد في غيره فاما اعتبار الاب من حيث انه كان مقارنا لقدم الابن الذي به قبله وجوده كان مقارنا لقدمه فاما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدّم نفس جوهر الاب لان التقدّم امر اضافي لا يعقل الا بين شيئين بخلاف جوهر الاب ولان جوهر الاب قديم يكون مع الابن كما صورناه وتقدمه ٢٦ على الابن لا يوجد مع غيره له فيكون أمرا زائدا عليه وليس أيضا عبارة عن مجرد

اعتبار عدم الابن مع الاب لان الاب يعتبر مع عدم الابن الطارئ عليه بعد وجوده ولا تقدم الاب عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنه مع اتحاد العدمين في كونه نفس العدم وكما ان القلبية ليست نفس الاب وحده ولا مأخوذة مع وجود الابن فالعبارة أيضا ليست نفس الاب وحده ولا مأخوذة مع وجود الاب بل هما أمران زائدان على الامر المذكورة وليكنهما أمرين اضافيين لا يقرنان بذاتهما ما بل لابد لكل منهما من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بالذات وهو الزمان (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون المحل الذي يقوم به به زمان له بالذات ما يقال له في العرف انه متقدم ومتأخر كوجود الاب والابن مثلا (قلت) لان ما تعرض له القلبية بالذات امتنع ان يكون مع وجوده لان ما يقضى به ذات الشيء استحال ان يكون معه والاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة ليست معروضة بالذات لا تقدم بل لا بد من أمر آخر يمرض له التقدّم بالذات ويكون تقدم سائر الاشياء له كونه تأثيري وهو الزمان (فان قلت) قولك ما تعرض له القلبية بالذات امتنع ان يكون به ان اراد به ان ما يكون ذاته سببا لشيء لا يمكن ان يكون بعد فسلم ان من اين يلزم القلبية مثل ذلك المعروف الذي يكون ذاته سببا للعروض القلبية له وان اريد ان ما يكون

حقيقته او الماهية من هذه المسئلة المكشف عن هذا التلبس فقط (الوجه الثاني) في ابطال كون العالم فعلا لله على أصلهم لشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس بحادث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداثه وذلك لا يتصور من القديم اذا لم يوجد لا يمكن ايجاده فان شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعلا لله تعالى (فان قيل) معنى الحادث الموجود بعد عدم فلنبحث ان الفاعل اذا أحدث كان الصادر منه المتعلق به الوجود المجرد أو العدم المجرد أو كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذ لا تأثير للفاعل في العدم وباطل ان يقال كلاهما ان العدم لا يتعلق به اصلا وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل الوجود في الوجود دائما فرفض الوجود دائما فرضت النسبة دائما زاد امت هذه النسبة كان المنسوب اليه افعلا وأدوم تأثيراته لم يتعلق بالعدم بالفاعل بحال في ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا الا انه يوجد بعد عدمه والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصفا للوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لاكل وجوده وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع وان هذا الوجود لا يتصور صدورهم من فاعله الا والعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا يتعلق له به فاشترطه في كونه فعلا لاشترط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال (وأما قولكم) ان الموجود لا يمكن ايجاده ان هنيئتم به انه لا يستأنف له وجوده بعد عدمه فمخرج وان هنيئتم به انه في حال كونه موجودا لا يكون موجودا فقد ثبت انه يكون موجودا في حال كونه موجودا لا في حال كونه معدوما فانه يكون موجودا اذا كان الفاعل موجودا ولا يكون موجودا في حال العدم بل في حال وجود الشيء منه والايضا مقارن لكون الفاعل موجودا وكون المفعول موجودا لانه عبارة عن نسبة الموجود الى الموجود وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذن لايجاد الوجود ان كان المراد بالايضا النسبة التي يكون بها الفاعل موجودا والمفعول موجودا (قالوا) ولهذا قضينا ان العالم فعل الله تعالى أزلا وأبدا وما من حال الا وهو فاعل له لان المرتبط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وان انقطع انقطع لا كما تخيلتموه من ان البارئ لو قدر عدمه لبق العالم انظروا انتم انه كالبناء مع الباني فانه بعد عدمه في البناء فان بقاء البناء ليس بالباني بل هو باليدوية المسكة لتركيبه اذ لو لم يكن فيه قوة ماسكة كالماء لكان يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه وهو الجواب عن ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولا من حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان نفى عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا يتعلق بالفاعل وقواكم ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وجعل الجاهل فهو كذلك لكنه شرط في كون الوجود فعل الفاعل اعني كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا بالعدم بل هو دائم لا يصلح ان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما شرط في كون الفعل فعلا لا ينبغي ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرته وارادته وعلمه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من أثر الفعل ولكن لا يعقل فعل الامن موجود فكان وجود الفاعل

لا يمنع فيه اذ كان فالفرضا جوهر الاب من حيث هو لا يمنع ان يوجد بعد الابن فظهر ان الاشياء التي يقال لها في العرف وارادته انها متقدمة ليست معروضة بالذات لا تقدم بل لا بد من أمر آخر يمرض له التقدّم بالذات ويكون تقدم سائر الاشياء له كونه تأثيري وهو الزمان (فان قلت) قولك ما تعرض له القلبية بالذات امتنع ان يكون به ان اراد به ان ما يكون ذاته سببا لشيء لا يمكن ان يكون بعد فسلم ان من اين يلزم القلبية مثل ذلك المعروف الذي يكون ذاته سببا للعروض القلبية له وان اريد ان ما يكون

معروضا حقيقة للقبليّة من غير أن يكون تابعا في قبليته لقبليّة شيء آخر فلا نسلم امتناع أن يكون بعد وما ذكر من الدليل لا ينشخص عليه إذ لا يلزم من كون الشيء معروضا حقيقة بوصف أن يكون ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يتبع الانفكاك (قلت) المراد الأول قولك من أين يلزم لقبليّة مثل ذلك المعروض (قلنا) لأن هذه القبليّة ليست كقبليّة الواحد على الاثنين بل قبليّة قبل لايجامع فيها القبل مع البعد والقبليّة التي كذلك لا تعرض حقيقة إلا لامتداد غير فارتفع اجتماع ٢٧ أجزاء في الوجود باعتبار امتناع اجتماع أجزائه لا يجامع

القبل البعد وما ليس بامتداد كالحركة مثلا لا يفرض فيه أجزاء الأواسطة الامتداد فلا يكون معروضا أو أيا لها والامتداد القار لا يمنع اجتماع أجزائه فمعروضه الحقيقي ليس إلا امتداد الغير القار الذي إذا فرض فيه أجزاء تقدم بعضها على بعض لذاته لا لآخر آخره والزمان (فان قلت) لا نسلم أن القبليّة التي لايجامع فيها القبل مع البعد لا تعرض حقيقة إلا لامتداد غير قار ولم لا يجوز أن يكون أمران مختلفان بالماهية يمتنع اجتماعهما ما اتفقا في ما كوجود الحادث وعدمه ويكون أحدهما معروضا حقيقة والقبليّة والاخر للعددية بإعطاء الفاعل أياها تينك الصفتين (قلت) ليس معنى إعطاء الفاعل القبليّة لعدم الحادث مثلا لأنه لم يفعل الوجود أولا ثم فعله وذلك يقتضي أن يوجد شيء أول لم يقع فيه الوجود بل وقع فيه لعدم فكان

وارادته وعلمه شرطا ليكون فاعلا وان لم يكن من أثر الفعل (فان قيل) ان اعترفتهم بجواز كون الفعل مع الفاعل غير متاخر فيلزم منه ان يكون الفعل حادثا ان كان الفاعل حادثا وقد عاين ان كان قد عاين شرطا ان يتاخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال اذ من حرك اليد في قدح ماء تحرك الماء مع حركة اليد لا قبله ولا بعده اذ لو تحرك بعده لم كانت اليد مع الماء قبل تحيية في حين واحد ولو تحرك قبله لانفصل الماء عن اليد وهو مع كونه معه معلوله وفعلان من جهة فان فرضنا اليد قد عت في الماء متحركة كان حركة الماء ايضا دائمة وهي مع دوام الماء لمؤلة ومع قولنا ولا يمتنع ذلك بفرض الدوام فكذلك نسبة العالم الى الله تعالى (قلنا) لا نحيل ان يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثا كحركة الماء فانها حادثه عن عدم خزان ان يكون فعل ثم سواء كان متاخر عن ذات الفاعل أو مقارنا له وانما نحيل الفعل القديم فانه ليس حادثا عن عدم فتسميته فعلا لا يحجز لا حقيقة له (وأما المعلول مع العلة) فيجوز ان يكونا حادثين وان يكونا قديمين كما يقال ان العالم قديم علة لكون القديم عالما ولا كلام فيه وانما الكلام فيما يسمى فعلا وهو لول العلة لا يسمى فعل العلة لا يحجز ابل ما يسمى فعلا فشرطه ان يكون حادثا عن عدم فان تجوز تجوز بتسميته القديم الدائم الوجود فعلا لانه لم يجره كان متجوزا في الاستمرار وقولكم لو قدرنا حركة الاصبع مع الاصبع قديمة دائمة لم تخرج حركة الماء عن كونها فعلا ليس لان الاصبع لا فعل له فيه وانما الفاعل ذو الاصبع وهو المر يد ولو قدرنا قديما كانت حركة الاصبع فعلا له من حيث ان كل جزء من الحركة فحدث عن عدم فهذا الاعتبار كان فعلا وأما حركة الماء فقد لا نقول انها من فعله بل هي من فعل الله وعلى أي وجه كان فيكونه فعلا من حيث انه حادث لانه دائم الحدوث وهو فعل من حيث انه حادث (فان قيل) فاذا اعترفتم بأن نسبة الفعل الى الفاعل من حيث انه موجود كنسبة المعلول الى العلة ثم سلمتم تصور الدوام في نسبة العلة ونحن لا ننفي بكون العالم فعلا لا كونه معلولا دائم النسبة الى الله تعالى فان تسموا هذا فعلا فلا مضايقة في التسمية بعد ظهور والمعاني (قلنا) ولا غرض من هذه المسئلة الا لبيان أنكم تتجهلون بهذه الاسماء من غير تحقيق وان الله تعالى عندكم ليس فاعلا حقيقة قاولا العالم فله حقيقة او ان اطلاق هذا الاسم مجاز منكم لا لتحقيق له وقد ظهر هذا (الوجه الثالث) في استعمال كون العالم فعلا لله تعالى على أصلهم لشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهم قالوا لا يصدر من الواحد الا شيء واحد والمبدأ الأول واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا يتصور ان يكون فعلا لله بموجب أصلهم (فان قيل) العالم بجماعه ليس صادرا من الله تعالى بغير واسطة بل الصادر منه موجود واحد هو أول الخلق وهو علة مجرد أي جوهر قائم بنفسه غير متغير يعرف نفسه ويعرف مبدءه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ثم يصدر منه الثالث ومن الثالث رابع وتكثر الموجودات بالتوسعة فان اختلاف الفعل وكثرته اما ان يكون لاختلاف القوى الفاعلة كما اننا فعل بقوة الشهوة خلاف ما نفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المادة كما ان الشمس تبيض الثوب المنسول وتسود وجه الانسان وتذبل بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الآلات كالنجار الواحد ينشر بالنشار ويخت بالقدم ويثقب بالثقب واما ان تكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل فعلا واحدا ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الأول اذ ليس في

أول لوقوعه فيه فلا يكون معروضا حقيقة للقبليّة هداية توجيه هذا الدليل (والجواب) عن الأول ان هذه الامكانيات المذكورة أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وما ذكر من انها قابلية لازمة للنقصان ان اردت قولها بما يحسب الخارج فممنوع وان اردت في الذهن أوفى الجملة فمسلوكا لكن لا يلزم منه وجودها في الخارج (وعن الثاني) بان القبليّة والبعدية أمران اعتباريان لا وجود لهما في الخارج أصلا فلا يلزم وجود معروضهما بالذات في الخارج كيف والقبليّة والبعدية إضافيان

والمتن فان لا يوجد ان الاماذهنا واخلار جائلو وجدنا يلزم وجودهم ووضعيها ما عايناهم اجتماع اجزاء الزمان وهو باطل لكونه امرا غير كار وايضا هذا الامتداد الذي تعرض لاجزائه القليلة والبعيدة اذا امتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجودا في الخارج لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع اجزائه فيه محال بديهته ثم انه نقل عن ارسطاطاليس انه قال للمتحرك فيما بين المبدأ والمنتهى حالة مخصوصة معلومة بمعاونة ٢٨ الحس وهي صفة واحدة شخصية من مبدأ المسافة الى منتهاهاتسلازم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة

واذا اختلاف اثنينية وكثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد ولا ثم اختلاف مادة فان الكلام في المعلوم الاول او الذي هو المادة الاولى مثلا ولا ثم اختلاف آله اذ لا موجد مع الله في رتبته فالكلام في حدوث الآلة الاولى لم يبق الا ان تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق (قلنا) فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركبا من افراد بل تكون الموجودات كلها آحادا وكل واحد معلول لواحد آخر فوعلة لا تخفجه الى ان ينتهي الى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صارا بجهة اعماشيا واحدا والانسان مركب من جسم ونفس وليس وجودا واحدا من الآخر بل وجودهما جميعا بجهة أخرى والفلك عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صدر من علة سواءهما وكيف وجدت هذه المركبات أمن علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحدا او من علة مركبة فيتنوجه السؤال في تركيب العلة الى ان ينتهي بالضرورة الى مركب بسيط فان المبدأ بسيط وفي الآخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالقاء وحيث يقع القاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ماه في محال كالاعراض والصور والى ما ليست في محال وهو هذا ينقسم الى ماهي محال انفسها والى ما ليست محال كالموجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام ونسبها نفوسا والى ما لا يؤثر في الاجسام بل في النفوس ونسبها عقول مجردة اما الموجودات التي محال في المحال كالاعراض فهي حادثة لها عمل حادثة وتنتهي الى مبدءا هو حادث من وجه دائم من وجه وهي الحركة الدورية و ليس الكلام في اقسام الكلام في الاصول القائمة بانفسها الا في محال وهي ثلاثة اجسام وهي اخسها وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالاجسام بالبالعلاقة العقلية ولا بالانطباع في اشرافها ونفوس وهي اوسطها فانها تتعلق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التأثير والفعل فيها فهي متوسطة في الشرف فانها تتأثر عن العقول وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة هي ماويات والعاشر المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر والماويات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما ذكره وهو ان المبدأ الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبدءا وقد سميناها العقل الاول ولا مشاحة في الاسامي سمي ملكا او عقلا او ما اريد و يلزم من وجوده ثلاثة امور عقل ونفس والفلك الاقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى ثم يلزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم يلزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه و يلزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى انتهى الى العقل الذي يلزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير وهو الذي يسمى العقل الفعال يلزم منه حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الافلاك ثم ان المواد تتزوج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة الانواع فما ثبت لواحد لا يلزم للاخر فخرج منه ان العقل بهد المبدأ الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادئ الشريفة

واذا اختلاف اثنينية وكثرة كما سيأتي في أدلة التوحيد ولا ثم اختلاف مادة فان الكلام في المعلوم الاول او الذي هو المادة الاولى مثلا ولا ثم اختلاف آله اذ لا موجد مع الله في رتبته فالكلام في حدوث الآلة الاولى لم يبق الا ان تكون الكثرة في العالم صادرة من الله تعالى بطريق التوسط كما سبق (قلنا) فيلزم من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركبا من افراد بل تكون الموجودات كلها آحادا وكل واحد معلول لواحد آخر فوعلة لا تخفجه الى ان ينتهي الى معلول لا معلول له كما انتهى في جهة التصاعد الى علة لا علة لها وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورة وهيولى وقد صارا بجهة اعماشيا واحدا والانسان مركب من جسم ونفس وليس وجودا واحدا من الآخر بل وجودهما جميعا بجهة أخرى والفلك عندهم كذلك فانه جرم ذو نفس لم تحدث النفس بالجرم ولا الجرم بالنفس بل كلاهما صدر من علة سواءهما وكيف وجدت هذه المركبات أمن علة واحدة فيبطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحدا او من علة مركبة فيتنوجه السؤال في تركيب العلة الى ان ينتهي بالضرورة الى مركب بسيط فان المبدأ بسيط وفي الآخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالقاء وحيث يقع القاء يبطل قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مذهبنا اندفع الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ماه في محال كالاعراض والصور والى ما ليست في محال وهو هذا ينقسم الى ماهي محال انفسها والى ما ليست محال كالموجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام ونسبها نفوسا والى ما لا يؤثر في الاجسام بل في النفوس ونسبها عقول مجردة اما الموجودات التي محال في المحال كالاعراض فهي حادثة لها عمل حادثة وتنتهي الى مبدءا هو حادث من وجه دائم من وجه وهي الحركة الدورية و ليس الكلام في اقسام الكلام في الاصول القائمة بانفسها الا في محال وهي ثلاثة اجسام وهي اخسها وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالاجسام بالبالعلاقة العقلية ولا بالانطباع في اشرافها ونفوس وهي اوسطها فانها تتعلق بالاجسام نوعا من التعلق وهو التأثير والفعل فيها فهي متوسطة في الشرف فانها تتأثر عن العقول وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة هي ماويات والعاشر المادة التي هي حشو مقعر فلك القمر والماويات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما ذكره وهو ان المبدأ الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبدءا وقد سميناها العقل الاول ولا مشاحة في الاسامي سمي ملكا او عقلا او ما اريد و يلزم من وجوده ثلاثة امور عقل ونفس والفلك الاقصى وهو السماء التاسعة وجرم الفلك الاقصى ثم يلزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه ثم يلزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه و يلزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك المشتري وجرمه وهكذا حتى انتهى الى العقل الذي يلزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه والعقل الاخير وهو الذي يسمى العقل الفعال يلزم منه حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الافلاك ثم ان المواد تتزوج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل الى غير نهاية لان هذه العقول مختلفة الانواع فما ثبت لواحد لا يلزم للاخر فخرج منه ان العقل بهد المبدأ الاول عشرة والافلاك تسعة ومجموع هذه المبادئ الشريفة

مرسم في الخيال ونعلم ان ذلك الامر يتقسم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا تمتنع اجتماعها معا ونعلم بالضرورة ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شيء مستمر غير مستقر يحصل في الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتداد ولما كان الامتداد الخيالي الى ظاهره في بادئ الرأي دالا على ذلك الامر الذي فيه نوع خفاء اقيم مقامه وبحث عن احواله (ولغاثل ان يقول) لا نسلم ان الامتداد الخيالي لا يكون كذلك الا اذا كان

في الخارج شيء مستمر غير مستقر ولم لا يجوز أن يحصل ذلك الأمر في الخيال ابتداء من غير أن يكون هناك أمر بسيط سيال نعم قد يكون سبباً لأن أمر حرجي سبباً لحصول مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في القطرة النازلة والشفعة الجواله لكن كون كل امتداد خيالي كذلك حاصل الأمر الموجود الخارجي ممنوع ودهوى الضرر ورفه غير موعودة وقد يجاب عن استدلالهم الثاني على قدم العالم باننا وان سلمنا ان الزمان موجود ولكن لا نسلم انه لو كان حادثا لكان عدمه سابقا ٢٩ على وجوده سبباً زمانياً (قوله

لان سبق عدمه على وجوده) سبق لا يجامع فيه السابق المسبوق وكل سبق كذلك فهو زمانى ممنوع الا ترى ان اجزاء الزمان سابق بعضها على بعض سبباً يمنع ان يجامع فيه السابق المسبوق مع انه ليس سبباً زمانياً والا لكان للزمان زمان وقد يتفصون عنه هذا الجواب بان اقسام السابق مختصرة في خمسة التقدّم بالهبة وبالطبع وبالشرف وبالرتبة وبالزمان لان المتقدّم ان توقف عليه وجود المتأخر فان كان المتقدّم مؤثراً المتأخر فيما عليه والا فما لا يطبع وان لم يتوقف فانه تقدم ان كان بالنظر الى كمال المتقدم فيما اشرف والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فبالرتبة والاولى بالزمان وليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالهبة والا بالطبع اذ لا توقف لوجوده على عدمه ولا بالشرف اذ لا كمال لعدم ولا بالرتبة اذ ليس تقدمه بالنظر الى مبدأ محدود فهو بالزمان وأما اجزاء الزمان فتقدم بعضها على بعض تقدم

بعد الاول تسعة عشر وحصل منه أن يجب لكل عقل من العقول الاول ثلاثة أشياء عقل ونفس وفلك أى جرمه فلا بد وان يكون في مبدئه تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلول الاول الامن وجه واحد وهو انه يعقل مبداه و يعقل نفسه وهو باعتبار ذاته يمكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لا بنفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة والاشرف من المعلولات الثلاثة ينبغي أن ينسب الى الاشرف من هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه يعقل مبداه ويصدر منه نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر منه جرم الفلك من حيث انه يمكن الوجود بذاته فيبقى ان يقال هذا التثليث من أين حصل في المعلول الاول ومصدره واحد فقط لم يصدر من المبدأ الاول الا واحد وهو ذات العقل الذي به يعقل نفسه ولم ضرورة لان جهة المبدأ ان عقل المبدأ هو في ذاته يمكن الوجود وليس له الامكان من المبدأ الاول بل هو لذاته ونحن لانعد ان يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك المعلول لان جهة المبدأ امور ضرورية اضافية او غير اضافية فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مجردا لكثرة فعل هذا الوجه يمكن ان يلتقي المركب بالسيط اذ لا بد من الالتقاء ولا يكون الا كذلك فهو الذي يجب الحكم به فهذا القول في نفهم مذهبهم (قلنا) ما ذكرتموه محكمات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الانسان عن منام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ولو اورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها التحسينات لقل انما اثرها لا تفيد غلبات الظنون ومداخل الاعتراض على مثله لا تخصر ولا يكفى انورد وجودها معدودة (الاول) هو ان تقول ادعيتم ان أحد معاني الكثرة في المعلول الاول انه يمكن الوجود فنقول كونه يمكن الوجود عين وجوده أم غيره فان كان عينه فلا يشأ منه كثرة وان كان غيره فهو لا قائم في المبدأ الاول كثرة لانه موجود وهو مع ذلك واجب الوجود فوجوب الوجود عين نفس الوجود فليجبر صدور مختلفات منه لهذه الكثرة (فان قيل) لا معنى لوجوب الوجود الا الوجود فلا معنى لامكان الوجود الا الوجود فان قلتم يمكن أن يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه ممكنا فهو غيره (قلنا) فكذلك واجب الوجود يمكن أن يعرف وجوده ولا يعرف وجوب وجوده الا بعد دلائل آخر فليكن غيره وبالجملة الوجود امر عام ينقسم الى واجب والى يمكن فان كان فصل أحد القسمين زائدا على العام فكذلك الفصل الثاني ولا فرق (فان قيل) امكان الوجود له من ذاته وجوده من غيره فكيف يكون ماله من ذاته وماله من غيره واحدا (قلنا) وكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود ويمكن أن لا يلقى وجوب الوجود ويثبت الوجود الواحد الحق من كل وجه هو الذي لا يتسع للنفي والاثبات أصلا اذ لا يمكن أن يقال موجود وليس موجودا او واجب الوجود وليس بواجب الوجود ويمكن أن يقال موجود وليس بواجب الوجود كما يمكن أن يقال موجود وليس بواجب الوجود وانما تعرف الوحدة بهذا فلا يستقيم تقدير ذلك في الاول ان مع ما ذكره من أن امكان الوجود غير الوجود الممكن (الاعتراض الثاني) هو ان نقول عقله مبداه عين وجوده وعين عقله نفسه أم غيره فان كان عينه فلا كثرة في ذاته لافي العبارة عن ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته مالم يعقل انه مبداه لغيره فان العقل يطابق المعقول فيكون راجعا الى ذاته فنقول والمعقول عقله ذاته عين ذاته فانه عقل بجوهره فيعقل نفسه والعقل والعقل والمعقول منه أيضا

زمانى لكن ليس بزمان زائده على ماهوه تقدم ومتأخر لان التقدم والتأخر من العوارض الذاتية لاولية للزمان فهما انما يعرضان لاجزاء الزمان بالذات ولما عداها بواسطة وقوعه فمما فلا يلزم من كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدم زمانى ان يكون للزمان زمان آخر والمتكلمون بمنعون الحصر وما ذكر لبيان فوجه ضابط لا حصر عقلى لكون القسم الاخير مرسل اذ لا يلزم من عدم كون السابق باعتبار التوقف والكمال والمبدأ الوجودى ان يكون بالزمان لجواز ان يكون بوجه آخر ويكون تقدم عدم الزمان على

ولا يصح ان يقال به - هذا الاعتبار كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم فدل على ان بينهما ما فرقا وان كان اغاقتا على ما مضى فان ثبت لفظة كان مفهوما انما هو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره هو الحركة فانما تضي بعض الزمان فما اضرورة يلزم ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلنا) المفهوم الاصل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي به افتراق اللفظين نسبة لازمة بالقياس اليها بدليل ان الوجود نادم العالم ٣١ في المستقبل ثم قدرنا لما بعد ذلك

وجود انا نياض منا حينئذ ان نقول كان الله ولا عالم سواء اردنا به عدم الاول او العدم الثاني وآية ان هذه نسبة ان المستقبل بهينه يجوز ان يصبر ماضيا فيبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله انجز الوهم عن فهم وجود مبدأ الامع بقدر قيل له وذلك ان قبل الذي لا يتفك الوهم عنه يظن انه شيء موجود هو الزمان وهو كجزء الوهم عن تقدم ترتيبها في الجسم من غير ان يكون وراءه بعدد ولا اول ولا (وفيه نظر) لان النسبة التي بها افتراق اللفظين ليس الا الماضي والاسم متقبال اذ لا تعقل هنا نسبة بين اثنين هذان اللفظان عن سواهما وهما وصفان ذاتيان للزمان واتصافا غيرهما بواسطة فيلزم بالضرورة ان يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم فاسأل عائد بعينه (فان قلت) ذلك الزمان موهوم لا محقق فلا يلزم من تقدمه تعالى عليه زمان موهوم ماذ كرم الله ذور (قلت) حينئذ

كذلك في المبدأ الاول فيلزم منه كثرة فاذن فيه - تربيع لا تثليث بزعمهم وهو ذاته وعقله نفسه وعقله مبدأه وانما عكس الوجود بذاته ويمكن ان يراد انه واجب الوجود بغيره فيظهر تخميس وجه - لما يعرف نعمق هؤلاء في المحوس (الاعتراض الرابع) ان نقول التثليث لا يكفي في المعلول الاول فان جرم السماء الاول لم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه تركيب من ثلاثة اوجه (أحدها) انه مركب من صورة وهيولى وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من مبداء اذا الصورة تخالف الهيولى وليس كل واحد على مذهبه علمه مستقلة الاجزاء حتى يكون أحدها بواسطة الآخر من غير علة أخرى زائدة عليه (الثاني) ان الجرم الاقصى على - د مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير زائد على وجود ذاته اذ كان ذاته ممكنة له أصغر منه أو أكبر فلا بد من تخصيص بذلك المقدار زائد على المعنى البسيط الموجب لو جوده لا لوجود العقل لان العقل وجود محض لا يختص بعقد ارم قابل لسائر المقادير فيجوز ان يقال العقل يحتاج الى علة بسيطة (فان قيل) سببه انه لو كان أكبر منه لمكان مستغنى عنه في تخصيص النظام الكلي ولو كان أصغر منه لم يصح النظام المقصود فنقول وتعين وجه النظام هل هو كاف في وجود ماهية النظام أم يقتصر الى علة موجدة فان كان كافيا فقد استغنيت عن وضع الملل فاحكموا بان كون النظام في هذه الموجودات اقتضت هذه الموجودات بلا علة زائدة وان كان ذلك لا يكفي بل افتقر الى علة فذلك أيضا لا يكفي الاختصاص بالمقادير بل يحتاج أيضا الى علة التركيب (الثالث) هو ان الملك الاقصى انقسم الى نقطتين هما القطبان وهما ثابتا الوضع لا يفارقان وضعهما واجزاء المنطقية تختلف وضعها فلا يخلو اما ان تكون جميع اجزاء الفلك الاقصى متشابهة فلم يلزم تعين نقطتين من بين سائر النقط لكونهما قطبين أو أجزاء مختلفة ففي بعضه احواس ليست في البعض فاما مبدأ تلك الاختلافات والجرم الاقصى لا يصدر الا من معنى واحد بسيط والبسيط لا يوجب البسيط في الشكل وهو الكرى ومتشابه في المعنى وهو الخلو من الحواص المميزة وهذا أيضا لا يخرج منه (وان قيل) لعل في المبدأ انواعا من الكثرة لازمة لا من جهة المبدأ وانما ظهر لنا ثلاثة أو أربعة وبالباقى لم نطلع عليه وعدم عثورنا على عينة لا يشك ككفا في ان مبدأ الكثرة كثرة وان الواحد لا يصدر منه كثير (قلنا) فاذا جوزتم هذا فقلوا ان الموجودات كلها على كثرتها وقد بلغت آلافا صدرت من المعلول الاول فلا يحتاج ان يصغر على جرم الفلك الاقصى في نفسه بل يجوز ان يكون قد صدر منه جميع النفوس الفلكية والانسانية وجميع الاجسام الارضية والسموية بأنواع كثيرة لازمة في المبدأ واعلم ان مقتضى الاستغناء بالمعلول الاول ثم يلزم عليه الاستغناء بالعلة الاولى فانه اذا جاز قوله كثرة يقال انها لازمة لانه مع انها ليست ضرورية في وجود المعلول الاول جاز ان يقدر ذلك مع العلة الاولى ويكون وجودها لا بعلة ويقال انها لازمة لا بعلة ولا بدري عددها وكما تخيل وجودها بلا علة مع الاول تخيل ذلك بلا علة مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الاول والثاني اذ ليس بينهما مفارقة في زمان ولا مكان فلا يفارقهما في مكان ولا زمان ويجوز ان يكون وجود بلا علة لم يختص أحدهما بالاضافة اليه (فان قيل) لقد كثرت الاشياء حتى زادت على ألف ويعدان تبلغ الكثرة في المعلول الاول الى هذا الحد فذلكا كثيرا الوسائط (قلنا) قول القائل يبعد هذا جرم ظن لا يحكم به في المعقولات الا ان

لا حاجة الى ما ذكره من التطويل وارتكاب ما بعد مكبرة من ان قولنا كان الله ولا عالم لا يدل الاعلى وجود ذات فليتامل (ثم قال) رحمه الله تعالى صيغة ثانية لهم لا لزوم تقدم الزمان وذكر ما يحصله هو انه لو كان زمانا حادنا لا يمكن قبل خلق العالم وجود حركتين احدهما تنتهي الى ابتداء خلق العالم عائدة دورة والآخرى تنتهي اليه عائدة دورة مع كون الحركتين متساويتين في السرعة لانه لو امتنع وجود حركتين شأنهما ماذكر فاقبل خلق العالم فاما لاذاتهما واما لان الخلق عاجز عن خلقه - ملوا الاول باطل لانها كانتا

ممكنين بعد خلق العالم يلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وكذا الثاني لانه قادر على خلقه ما وقت خلق العالم فلزم انقلاب الباري من الجهر الى القدره وكل منهما محال ولا يمكن ان تبدى الحركتان مع الاستحالة ان تبدى حركتان متساويتان في السرعة والبطء ثم تنتهيان الى وقت واحد مع كونهما دودورا متماثلة لا لزامه ان يكون الزائد مثل الناقص فقد حصل قبل خلق العالم امتداد اذ احدثه بحالة ٣٢ لا يمكن ان تحصل فيه الامانة دودورا ولا يخرج بحيث يمكن ان تحصل منه مائتة دودورة وهذا

الامته اذ ان المتفاوتان بالزيادة والنقصان لاحقة لهما الا الزمان فيلزم ان يكون قبل وجود الزمان زمان وهو محال فتعين كون الزمان قديما وهو مقدار الحركة وهي صفة قائمة بالجسم فيلزم قدم العالم (ثم قل) رحمه الله تعالى الاعتراض ان كل هذا من عمل الوجود واقرب طريق في دفع المقابلة للزمان بالمكان فانما يقول هل كان في قدرة الله تعالى ان يخلق الفلك الاعلى في سمكه أكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تهيؤ وان قالوا نعم فيذراعين وثلاثة أذرع فكذلك يرتقي الى غير النهاية ونقول في هذا اثبات بعدد راء العالم له مقدار وكية اذا لا كبير بذراعين لا يشغل ما شغله الا كبير بذراع في راء العالم بحكم هذا كية فليس تدعى ذا كية وهو الجسم أو الخلاء فوراء العالم خلاء أو لا وكذلك هل كان الله تعالى قادرا على ان يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه

يقول انه يستحيل فنقول لم يستحيل وما المراد والفصل انما هما جاوزنا الواحد واعتقدنا انه يجوز ان يلزم المعلوم الاول لا من جهة العلة لازم واثنتان وثلاثة وما الحيل لاربعة وخمس وهكذا الى الالف والافن يحكمه مقدار دون مقدار ليس بعد مجاوزة الواحد مردود هذا ايضا قاطع (ثم نقول) هذا باطل بالمعقول الثاني ما نه صدر منه فلك الكواكب وفيه من الكواكب المعروفة المسماة ألف وثيف وهي مختلفة العظم والشكل والوضع واللون والتأثير والخوسة والسعادة في بعضها على صورة الجبل والثور والاسد وبعضها على صورة الانسان ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي في التبريد والتسخين والسعادة والخوسة وتختلف مقدارها في ذاتها فلا يمكن ان يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف ولو جاز هذا الجازان يقال كل اجسام العالم نوع واحد في الجسمية فيكفيها علة واحدة فان كان اختلاف صفاتها وجواهرها وطبائنها دل على اختلافها فكذلك الكواكب مختلفة لا محالة وبغنى كل واحد الى علة لصورته وعلة طويلاه وعلة لاختصاصه بطبيعته المسخنة أو المبردة أو المسعدة أو النخسة وعلة لاختصاصه بوضعه ثم لاختصاص حملها باشكال انبثايم المختلفة وهذه الكثرة ان تصور ان تعقل في المعقول الثاني تصورك في المعلوم الاول ووقع الاستغناء (الاعتراض الخدامس) هو اننا نقول سلمنا لكم هذه الاوضاع الباردة والتحركات الفاسدة ولكن كيف لا تسقيون من أنفسكم في قولكم ان كون المعقول الاول ممكن الوجود اقتضى وجود جرم الفلك الاقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الملك منه وعقله الاول اقتضى وجود عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين كمال عرف وجود انسان غائب وانه يمكن الوجود وانه يعقل نفسه وصاحبه فقال يلزم من كونه ممكن الوجود وجود فلك فيقال وای مناسبة بين كونه ممكن الوجود وبين وجود فلك منه وكذلك يلزم من كونه عاقلا لنفسه واصنافه شيان آخران وهذا اذا قيل في انسان فخلق منه فكذا في موجود آخر اذا كان الوجود قضية لا تختلف باختلاف ذات الممكن انما كان أو لا كما كانت أدري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل هذه الاوضاع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات (فان قال كائلي) فاذا أبطلتم مذهبهم فماذا تقولون انتم اترعون انه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيان مختلفان فتكبرون المعقول أو تقولون المبدأ الاول فيه كثره فتنزكون التوحيد أو تقولون لا كثره في العالم فتشكرون الحس أو تقولون لزمت بالوسائط فتضطرون الى الاعتراف بما قالوه (قلنا) نحن لم نحض في هذا الكتاب خوض في هذه اغراضنا ان نشوش دعاويهم وقد حصل على اننا نقول ومن زعم ان المصير الى صدور اثنين من واحد مكابرة المعقول أو اتصاف المبدأ بأصناف قديمة أزلية مناقض للتوحيد فهاتان دعوتان باطلتان لا برهان لهما فانه ليس يعرف استحالة صدور الاثنين من واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجبل لا يعرف بالضرورة ولا بالنظر وما المانع من أن يقال المبدأ الاول عالم قادر مريد يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يخلق المختلفات والمتجانسات كما يريد وعلى ما يريد فاستحالة هذا لا تعرف بالضرورة ولا بالنظر وقد وردت به الانبياء المؤيدون بالهزات فيجب قبوله (وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله بالارادة) فنفسه وطمع في غير مطمع والذين طمعوا في طلب المناسبة وهو مرفقنا رجع حاصل نظرهم الى ان المعلوم الاول من حيث انه ممكن الوجود

صدر

بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينتفي من الملا والشغل

للاحياء والملا المنتفي عند نقصان ذراعين أكبر مما ينتفي عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدرا ولا ليس بشئ فكيف يكون مقدرا (وجوابه) في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابكم في تخييل الوهم تقدير الامكانات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن لا نقول بان ما ليس بممكن فهو مقدور فكيف العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر منه ليس

يمكن فلا يكون مقدوراً (قلنا) هذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) أن هذا مكابرة العقل فإن العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كقدر الجيع بين السواد والبياض والوجود والعدم والامتنع هو الجيع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو محكم فإد (الثاني) أنه إذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أصغر منه ولا أكبر فهو جوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن العلة فتقولوا عما قاله الدهريون من نفي ٢٣ الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب

وليس هكذا - مذهبكم (الثالث) أن هذا الفاسد لا يهجز الخضم عن مقابلته بشئ له فنقول أنه لو لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكن بل وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فإن قلتم) وقد انتقل القديم من القدرة الى الهز (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكنًا فلم يكن مقدوراً وامتناع حصول ما ليس بممكن لا يدل على الهز (وان قلتم) أنه كيف كان ممتمعا فصار ممكنا (قلنا) ولم يس - تخيل أن يكون ممتمعا في حال ممكنا في حال (وان قلتم) الاحوال مقسوبة (قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف تكون مقسودا ممكنا واكبر منه أو أصغر بمقدار نظر ممتمعا فإن لم يستحل هذا الطريق المقاومة (والتحقيق) في الجواب أن ما ذكره من تعذر الامكانات لا معنى له وإنما المسلم أن الله تعالى قادر قديم لا تمتنع الفعل عليه أبدا لو أراد وليس في هذا القدر

صدر منه فلك ومن حيث أنه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك ومن حيث أنه يعقل خالقه صدر منه عقل الفلك وهذه حقا لا تظهر مناسبة فلنقبل مبادئ هذه الالهة ومن الانبياء وايضا صدقوا فيها اذ العقل ليس يحياها وانترك البحث عن الكيفية والكمية والمادية فليس ذلك مما يتسع له القوى البشرية ولذلك قال صاحب الشرع تفكر وافق خلق الله ولا تتفكر وفي ذات الله (مسئلة) في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (فتقول) الناس فرقان فرقة أهل حق وقدرأوان العالم حادث وعلموا ضرورية الحادث لا بد من وجوده فافتقر الى صانع فعقل مذهبهم في القول بالصانع (وفرقة أخرى) هم الدهرية قدرأوان العالم قديم كما هو عليه ولم يشترطوا صانعا ومعتقدهم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه (وأما الفلاسفة) قدرأوان العالم قديم ثم أثبتوا له مع ذلك صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال (فان قيل) نحن اذا قلنا ان للعالم صانعا لم نرد به فاعلا مختارا يفعل بعد أن لم يفعل كما شاهد في أصناف الفاعلين من الخياط والنساج والبناء بل نفى به علة العالم ونسبها الى المبدأ الاول على معنى انه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان سمعنا صانعا فبهذا التأويل وثبت وجوده لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القطعي على قرب (فاننا نقول) العالم موجوداته إما أن يكون لها علة أو لا علة لها فان كان لها علة فتلك العلة لها علة أم لا علة لها وكذلك القول في علة الالهة فاما ان تتسلسل الى غير نهاية وهو محال واما ان تنتهي الى طرف فالآخر علة أولى لا علة لوجودها فقسها الى المبدأ الاول وان كان الاله موجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الاول فان لم نعلم به الامور جودا لا علة له وهو ثابت بالضرورية نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الاول هو السموات لانها عدد ودليل التوحيد عنده فيعرف بطلانه بنظر في صفة المبدأ ولا يجوز أن يقال انه سماء واحد أو جسم واحد أو شمس أو غيره لانه جسم والجسم مركب من الصلابة والهيولى والمبدأ الاول لا يجوز أن يكون مركبا وذلك يعرف بنظر ثنائنا والمقصود أن وجود الالهة لوجوده ثابت بالضرورية والاتفاق وإنما الخلاف في الصفات وهو الذي نعلمه بالمبدأ الاول (والجواب) من وجهين (أحدهما) انه يلزم على مساق مذهبكم أن تكون اجسام العالم قد علة كذلك لا علة لها وقولكم ان بطلان ذلك يعلم بنظر ثنائنا فيبطل ذلك عليكم في مسألة التوحيد وفي نفي الصفات بهذه المسئلة (الثاني) وهو الخاص بهذه المسئلة هو أن نقول ثبت تقدير ان هذه الموجودات لها علة واعلمنا علة الالهة علة كذلك وكذا الى غير نهاية (وقولكم) انه يستحيل اثبات علل لانها لا يستقيم منكم فاننا نقول عرفتم ذلك ضرورة بغير واسطة أو عرفتموه بواسطة ولا بد من دليل الى دعوى الضرورية وكل مسلكتكم في النظر بطل عليكم بتجوير حوادث لا أول لها واذا جاز أن يدخل في الوجود ما لا نهاية له فلا يبعد أن يكون بعضها علة لبعض وينتهي من الطرف الاخير الى معلول لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الآخر الى علة لا علة لها كما كان الزمان السابق له آخره والآن ولا أول له فان زعمتم ان الحوادث الماضية ليست موجودة معا في الحال ولا في بعض الاحوال والمعدوم لا يوصف بالانتهاي وعدم التناهي فليزكم في النفوس البشرية المغارقة للابدان فانها لا تنفي عنكم والموجود المغارق للبدن من النفوس لانها لا علة لها اذ لم تزل نقطة من انسان وانسان من نقطة الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد بقي نفسه وهو بالعدد غير نفس من مات

(٥ - تماقت غزالي) ما وجب اثبات زمان ممتدا الآن يضيف الوهم اليه بتلبسه شيئا آخر انتهى كلامه وفي كل واحد من الوجود الثلاثة التي ابطال بها عدم مكان كون العالم أكبر مما هو عليه نظر (أما الاول) فلاننا نسلم ان مرجع المحالات كلها والجيع بين النفي والاثبات ولو سلم فيه كن ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يزعمون ان هيولى الافلاك لا تنقل مقدار أصغر أو أكبر مما هي عليه فلو كان العالم أصغر أو أكبر مما هو عليه لكانت مادة الافلاك قابلة وغير قابلة بتقديره وأصغرا أو أكبر مما هي عليه الآن

(وأما الثاني) فلا أنه لا يلزم من وجوب كون العالم على القدر الذي هو عليه وامتناع أن يكون أصغراً أو أكبر منه أن يكون مستقنياً
 عن السبب الموجد فان معنى وجوب مقدار المخصوص له وامتناع أن يكون أصغراً أو أكبر مما هو عليه أنه اذا وجد بايجاد الفاعل
 لا نقبل مادته الا هذا المقدار المخصوص دون ما عداها مما هو أكبر أو أصغر وهذا المقدار من لوازم وجوده وأين هذا من استلزام
 الاستغناء عن السبب الموجد ٣٤ (وأما الثالث) فلان القول بان العالم لم يكن قبل الوجود ممكن بل وافق الامكان الوجود

بـسـتـلـزم الـانـقـلاب من
 الـامـتـنـاع الـدائـي الـى الـامـكان
 ولـانـزع في الـامـتـنـاع
 بـجـذـل الـقـول بـامـكان
 مـقـدار الـعـالم دونه ما هو
 أزيد منه أو أنقص فانه
 لا الـامـتـنـاع فـيـه لـاحـتمـال
 أن لا تكون المـادـة قابـلة
 لغير ذلك المـنـدار كما ذكره
 فـلـان الـامـتـنـاع لـقـابـلة لظهور
 امتناع أحدهما دون
 الآخر (لا يقال) معنى
 قوله لم يكن وجود العالم
 قبل وجوده ممكن وان
 الوجود المقيـد بالـمـصـول
 في الزمان السابق غير
 ممكن وهو أخص من
 الوجود المطلق ومغاير
 للوجود المقيـد بالـمـصـول
 في الزمان اللاحق ولا
 يلزم من امتناع الاخص
 امتناع الاعم ولا من
 امتناع أحد المتغيرين
 امتناع الآخر لجواز أن
 يتنوع وجوده المقيـد
 بالـمـصـول في الزمان
 السابق ولا يتنوع وجوده
 مطلقاً في الزمان اللاحق
 وليس فيه انقلاب
 من الامتناع الذاتي الى
 الامكان بل الوجود المقيـد
 بالـمـصـول في الزمان

قبله ومعها وبعبارة وان كان الكل بالفرع واحداً فاعتدكم في الموجود في كل حال نفوس لاعدادها (فان قيل)
 النفوس ليس لبعدها الرتبة بالبعدها ولا ترتب لها بالاطبع ولا بالوضع وانما ينبغي لغير
 موجودات لانها لها اذا كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانها مرتبة بعضها فوق بعض أو كان لها ترتيب
 بالاطبع كاعمال والملاوات وأما النفوس فليست كذلك (قلنا) وهذا الحكم في الوضع ليس طرده بأولى
 من عكسه فلم أحلتم أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفرق وبم تتكرونها على من يقول بأن هذه
 النفوس التي لانها لها لا تخلو عن ترتيب اذ وجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي الماضية
 لانها لها واذا قدرنا وجود نفس واحدة في كل يوم وليلة كان الحاصل في الوجود الآن خارجاً عن النهاية
 واقعا على ترتيب في الوجود أي بعضها بعد البعض والعلة غايةا أن يقال انها قبل المعلوم بالاطبع كما يقال
 انها فوق المعلوم بالذات لا بالمكان فاذالم يستحل ذلك في القبل الحقيقي الزماني فينبغي أن لا يستحيل في
 القبل الذاتي الطبيعي وما بالهم لم يجوزوا أجساماً بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا
 موجودات بعضها قبل البعض بالزمان الى غير نهاية وهل هذا التحكم بارد لا أصل له (فان قيل)
 البرهان القاطع على استحالة علل الى غير نهاية ان يقال كل واحد من آحاد الال يمكن في نفسه أو واجب
 فان كان واجبا فلم يفتقر الى علة وان كان ممكناً فافان كل موصوف بالامكان وكل ممكن في فترة الى علة زائدة
 على ذاته فيفتقر الكل الى علة خارجة عنه (قلنا) لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الآن يراد بالواجب ما لا
 علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان كان المراد هذا قلنا جمع الى هذه اللفظة فتقول كل واحد
 ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته
 خارجة عنه وان اريد لفظ الممكن غير ما أردناه فهو ليس بمفهوم (فان قيل) فهذا يؤدي الى أن يقوم
 واجب الوجود بكنات الوجود وهو محال (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ما أردناه فهو نفس
 المطلوب فلاننا ان محال وهو كقول القائل يستحيل أن يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم
 وآحاد الذوات حادثة وهي ذوات أوائل والمجموع لا أول له فقد يقوم ما لا أول له بذوات أوائل وصدق
 ذات الأوائل على الآحاد ولم يصدق على المجموع وكذلك يقال على كل واحد ان له علة ولا يقال
 للمجموع علة وليس كل ما صدق على الآحاد يلزم أن يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه
 واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عينة من الارض فانه قد استضاء بالشمس
 في النهار وأظلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن أي له أول والمجموع عندهم ماله أول فبين ان من
 يجوز حوادث لا أول لها وهو موصو والعناصر الاربعة والمتغيرات فلا يتمكن من انكارها لانها لها
 ويخرج من هذا انه لا سبيل لهم الى الوصول الى اثبات المبدأ الاول لهذا الاشكال ويرجع فرقهم الى
 التحكم المخص (فان قيل) ليست موجود في الحال ولا في العناصر وانما الموجود منها صورة واحدة
 بالفعل ومالا وجوده لا يوصف بالنهاي وعدم النهاية الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يعلم ما يقدر
 في الوهم وان كانت المقدرات أيضا بعضها علة لبعض فالانسان قد يفرض ذلك في وهمه وانما الكلام
 في الموجود في الاعميان لا في الازدهان ولا يبيح النفوس الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة الى انها
 كانت واحدة أزلية قبل ان يخلق بالابدان وعند مفارقة الابدان تعود فلا يكون فيها عدد فملا

السابق بمتنوع دائماً والوجود في الجملة في الزمان اللاحق يمكن دائماً (لا نقول) لو جاز كون الشيء الواحد
 ممكن الوجود في زمان متمتع الوجود في زمان آخر بناء على ان الوجود في زمان سابق أخص من الوجود مطلقاً ومغاير للوجود في زمان
 لاحق بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الاول امتناع ما هو أعم منه أو امتناع الوجود اللاحق لجواز استغناء الحوادث عن
 المحيّد لجواز ان تمتنع وجودها في زمان كونها معدومة وواجبة لذاتها حال كونها موجودة فلا حاجة لها الى صانع محيّد لها بل فواتها

كأنه في حد ذاته لا يهبط من حيث الوجود إلى الوجود من مقتضاته (فالوجه) الاستغناء في الجواب عما ذكره من التحقيق من أن الامكانات المقتضية له لا وجود لها في الخارج أصلاً فلا يلزم قدم الزمان بل المسلم أن الله تعالى قديم قادر لا يمنع الفعل عليه أبداً وهذا لا يقتضي وجود الزمان قبل وجوده الم لا من معني قدمه هو اننا لو قدرنا زمنة لانهاية لها كان الله موجوداً معها أبدياً لأنه موجود فيها لان ذاته تعالى منزّهة عن أن تكون زمانية أو مكانية ٣٥ ولا يلزم من تقدير الشئ وفرضه وجوده وتحقيقه وبما

يؤيد ذلك هو انه لو اعتبر في ماهية القديم والحادث حقيقة في الزمان فالزمان المعتبر اما ان يكون قديماً أو حادثاً فان كان قديماً فان اشترط في قدمه أن يكون له زمان آخر لم يكن للزمان زمان وان لم يشترط فقد صار القديم معقولاً قديماً من غير اعتبار حقيقة الزمان واذا عقل القديم في موضع من غير اعتبار وجود الزمان فليقل مثله في حق الله وفي سائر الماهيات القديمة وان كان حادثاً مع انه لا يشترط في كونه حادثاً وجود زمان آخر لا امتناع ان يكون للزمان زمان آخر فاذا تحقق تصور حدوث حادث من غير اعتبار وجود زمان فليستصور مثله في حق العالم وفي جميع الامور الحادثة (الوجه الثالث) من وجوده استدلالهم على قدم العالم هو ان العالم ممكن الوجود في الازل والالزم الانقلا ب من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهو باطل بالضرورة

عن ان توصف بانها لانهاية لها وقال آخرون النفس تابعة للزجاج وانما معنى الموت عدمها ولا تقوم لها بوجودها دون الجسم فاذا لا وجود للنفس الا في حق الاحياء والاحياء الموجدون محصورون ولا تنتفي النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون اصلاً لا بوجود النهاية ولا بعدمها الا في الوهم اذا فرضوا موجودين (والجواب) ان هذا الاشكال في النفوس او ردناه على ابن سينا والغاربي والمحققين منهم ان حكموا بان النفس جوهر قائم بنفسه وهو اختيار ارسطاطليس والمعتبرين من الاوائل ومن عدل عن هذا المسلك فقول له هل يتصور ان يحدث شئ يبقى أم لا فان قالوا لا فهو محال وان قالوا نعم قلنا فاذا قدرنا كل يوم حدوث شئ وبقاءه اجتمع الى الآن لا محالة موجودات لانهاية لها فالذرة وان كانت منة قضية مفصول موجود فمما يبقى ولا ينفص في غير مستحيل وهذا التقدير يتقرر الاشكال ولا غرض في ان يكون ذلك الباقي نفس آدمي أو جنى أو شيطان أو ملك أو ما شئت من الموجودات وهو لازم على كل مذهب لهم ان ثبتوا دورات لانهاية لها (مسئلة) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد وأنه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما مالا لعله واستدلالهم على هذا بما يمكن (المسلك الاول) توهم انهم قالوا كانا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولاً على كل واحد منهما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره أو وجوب الوجود له لعله فيكون ذات واجب الوجود معلولاً وقد اقتضت علة له وجوب الوجود ونحن لانريد وجوب الوجود الاملا لا ارتباطاً لوجوده بل بجهة من الجهات وزعموا ان نوع الانسان يقال على زيد وعلى عمرو لعله وليس زيد انساناً لذاته اذ لو كان انساناً لذاته لما كان عمرو انساناً لذاته بل بجهة جعلته انساناً وقد جعل عمرو أيضاً انساناً فكثر الانسانية بتكثر المادة الحاملة لها وزمه لعلها بالمادة معلول له ليس لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له وان كان لعله فهو اذن معلول وليس بواجب الوجود وقد ظهر بهذا ان واجب الوجود لا بد وان يكون واحداً (قلنا) قولكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته اوله في تقسيم خطأ في وضعه فانا قد بينا ان لغزو وجوب الوجود فيه اجمال الآن براد به في العلة فاستعمل هذه العبارة فقول لم يستحيل ثبوت وجودين لعله لهما وليس أحدهما علة للآخر فقولكم ان الذي لعله له لعله لذاته أو لسبب تقسيم خطأ لان في العلة واستغنائه الوجود عن العلة لا يطالب له علة فأي معنى في لقول القائل ان مالا لعله له لعله له لذاته أو لعله اذ قولنا لعله له سلب محض والسلب المحض لا يكون له علة ولا سبب ولا يقال فيه انه لذاته أو لذاته وان عينتم بوجوب الوجود وصفنا بتا لواجب الوجود سوى انه موجود لعله لوجه وجوده فهو غير مفهوم في نفسه والذي ينسب لمن لفظة في العلة لوجوده وهو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته أو لعله حتى يبنى على وضع هذا التقسيم غرض قبل ان هذا برهان من خوف لا اصل له بل نقول معنى انه واجب الوجود انه لعله لوجوده ولا علة لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة مع لاً أيضاً بذاته بل لعله لوجوده ولا لكونه بلا علة أصلاً كيف وهذا التقسيم لا يتطرق الى نقض صفات الانيات فضلاً عما رجع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته أو لعله فان كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحجرة لوناً وان لا يكون هذا النوع أعني اللونية الذات السواد وان كان السواد لوناً لعله جعلته لوناً فينبغي أن

وكذا صحة تأثير المبادي في العالم ازل والالزم الانقلا ب المذكور وهو أي ما ذكرنا من أزلية صحة العالم وأزلية صحة تأثير المبادي فيه يبطل دلائل القائلين بوجوب الحدوث ثم نقول لو كان العالم حادثاً لزم ترك الجود الذي هو فاضلة الوجود عليه مدة لا تتناهي وذلك لا يليق بالجوهر المطلق (وأجيب) باننا لا نسلم امتناع ترك الجود مدة لا تتناهي فان المبدأ عندنا فاعل مختار لا غاية لفعله ولا علة لفعله فيجوز ان يفعل كيف يشاء في أي وقت شاء وما الدليل على خلافه ولوسلم فاللازم مما ذكرنا من أن المبدأ هو غير

امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لاننا اذا قلنا امكانه ازل او ثابت ازلا كان الازل ظرفا لا مكانا فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان اتصالا مستمرا غير مسبوق بعد الانقسام وهو ثابت للعالم ولتأثير الباري تعالى ايضا (واذا قلنا ازلية ممكنة) كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكننا امكانا ٣٦ مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكننا أصلا بل بمنعنا ولا يلزم من

هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل المتغيرات دون الممكنات لان المنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المشهور بين القوم (واعترض عليه بعض الافاضل من المتأخرين) باقامة الدليل على ان ازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية وقال امكان الشيء اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا عن قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منه منه امر مستمر في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو ولم يمنع من اتصاله بالوجود في شيء منها بل جاز اتصاله به في كل منها لا يقطع بل ومما ايضا جواز اتصاله به في كل منها معا هو امكان اتصاله بالوجود المستمر في جميع اجزاء الازل بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت الازلية الغير وذلك لا ينافي الامكان الذاتي مثلا الحادث

بمقل سواد ليس بلون أي لم تجمله العلة لونا فان ما ثبت للذات زائدا على الذات لعله يمكن تقدير عدمه في الوهم وان لم يتحقق في الوجود ولكن يقال هذا انما يتقسم خطأ في الوضع فلا يقال للسواد لون لذاته قولا يمنع ان يكون غير ذاته فكذلك لا يقال ان هذا الوجود واجب لذاته او لعله لذاته قولا يمنع ان يكون ذلك غير ذاته بحال (مسلكهم الثاني) ان قالوا لفرضنا واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل وجه او مختلفين فان كانا متماثلين من كل وجه فلا يعقل التعدد والاثنية اذا السوادان هما اثنان اذا كانا في محلين أو في محل واحد ولكن في وقتين أو السواد والحركة في محل واحد في وقت واحد وهما اثنان لاختلاف ذاتيهما اما اذا لم تختلف الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان لم يعقل التعدد ولو جاز ان يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز ان يقال في حق كل شخص انه شخصان ولكن ليس يتبين بينهما معاصرة واذا اتسها لتماما من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم يكن بالزمان ولا بالمكان فلا يبقى الا الاختلاف في الذات ومهما اختلفا في شيء فلا يخلو اما ان يشتركا في شيء أو لم يشتركا في شيء فان لم يشتركا في شيء فهو محال اذ يلزم ان لا يشتركا في الوجود ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لا في موضوع واذا اشتركا في شيء واختلفا في شيء كان ما فيه الاشتراك غير مافيه الاختلاف فيكون ثم تركيب انقسام بالاقول واجب الوجود لا تركيب فيه وكما لا ينقسم بالكيفية فلا ينقسم ايضا بالاقول الشارح اذ لا تركيب ذاته من أمور يدل اقول الشارح على تعددها كدلالة الحيوان الناطق على ما تقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظ الحيوان من الانسان غير مدلول لفظ الناطق فيكون الانسان متراكبا من اجزاء تنظم في الحد بالفاظ تدل على تلك الاجزاء ويكون اسم الانسان لمجموعةها وهذا لا يتصور في واجب الوجود دون هذا لا يتصور الاثنية (والجواب) انه مسلم انه لا يتصور الاثنية الا بالمعاصرة في شيء ما وان المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغايرهما ولكن قواكم ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول تحكم بعض فالبرهان عليه (ولنسم هذه المسئلة على حيالها) فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا ينقسم بالاقول الشارح كالا ينقسم بالكيفية وعليه ينبغي اثبات وحدانية الله تعالى عندهم بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه واثبات الوحدة ينفي الكثرة من كل وجه والكثرة تنطرق الى الفوات من خمسة أوجه الاول بقبول الانقسام فعلا او وهما فاذل لم يكن الجسم الواحد واحدا مطلقا فهو واحد بالاتصال القائم به القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكيفية وهذا محال في المبدأ الاول (الثاني) ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكيفية كالنقسام الجسم الى الهولي والصورة فان كل واحد من الهولي والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر فمما شيا ت مختلفان بالحد والحقيقة ويحصل من مجموعهما شيء واحد والجسم وهذا ايضا منفي عن الله سبحانه فلا يجوز ان يكون الباري تعالى صورة في جسم ولا مادة وهولي جسم ولا مجموعهم ما ممنوع مجموعهم ما فلهذا لا يمكن ان ينقسم بالكيفية أعني التجزئة فعلا أو وهما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة والهولي فلا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة وواجب الوجود مستغن من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشيء آخر سواء لا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة (الثالث) الكثرة بالصفات بتقدير العلم والقدرة والارادة فان

يمكن ازلية بالنظر الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا اخذ الحادث مقيدا لحديثه فذات الحادث من هذه حيث هو امكانه ازل وازلية ايضا ممكنة واذا اخذ مع قيد الحدوث لم يمكن هذا الجميع امكان وجود أصلا لان الحدوث امر اعتباري يستحيل وجوده في الخارج فالجموع من حيث هو مجموع ممتنع لا يمكن (فان قلت) نحن نأخذ ذات الحادث لا وجوده بل مع الحدوث على انه قيد لا جزء ونقول انه ممتنع في الازل ويمكن فيما لا يزال (قلت) الامكان الذاتي معتبر بالقياس الى ذات الشيء

من حيث هو فان أخذ ذات الحادث وحده أو ذات المجموع فقد عرفت حاله وان أخذ ذات الحادث مقيدا بغيره بخارجي لم يتصور
هناك امكان ذاتي هذا ما ذكره بعبارة (ورد عليه) بان الاعراض السبالة للحركة وما يتبعها الاشك انما يمنع اجتماع أجزائها في
الوجود والا لكانت قارة وبكل واحد من تلك الأجزاء امكان مستمر أزلا والالزام الانقلا ب مع امتناع استمرارها أزلا والالزام لا يمكن
طبيعتها على التقضي وعدم الاستقرار فثبت فيها ازالة الامكان بدون امكان الازلية فانتقض ٣٧ الدليل بها (اذا عرفت هذا) فزيد

أن نسلك بعض ما سلكنا
في هذا المقام فنقول
وبالله التوفيق الموجود
من الحركة والزمان
وغيرهما من الاعراض
السبالة ليس له هوية
اتصالية بل أمر بسيط
غير قابل للقسمة مستمر
وغير مستقر وبسبب
استمراره وعدم
استقراره يحصل في الخيال
أمر محتمل يحكم العقل بأنه
لو وجد ذلك الأمر المتد
في الخارج امتنع اجتماع
أجزائه في الوجود وهذا
مبني كون تلك الاعراض
غير قارة فليس للاعراض
السبالة غير القارة
الموجودة في الخارج أجزاء
لا خارجا ولا فرضا حتى
ينفقد بها أو ما نفس تلك
الاعراض ماها مستمرة
ويجوز استمرارها أزلا
نظرا الى ذاتها وان
استشكل هذا المعنى في
الصوت واستبعد أن
يكون الصوت الواحد
المستمر بسيطا غير
منقسم فاعلم ان السبب
للقول بكون الحركة أمرا
بسيطا غير منقسم هو أنه
لوانقسم امتنع اجتماع

هذه الصفات وان كانت واجبة الوجود كان وجوب الوجود مشتركين الذات وبين هذه الصفات
ولزم كثرة في واجب الوجود وانتفت (الرابع) كثرة عقلية تحصل بتركيب الجنس والنوع
فان السواد سواد ولون السوادية غيرا للونية في حق العقل بل للونية جنس والسوادية فصل فهو
مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان
جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثرة فزعوا ان هذا ايضا من في عن
المبدأ الأول (والخامس) كثرة تلزم من جهة تقدير ماهية وتقدير وجود تلك الماهية فان للانسان
ماهية قبل الوجود والوجود يردها ويضاف اليها وكذا المثلث مثلا له ماهية وهو انه شكل محيط به
ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزء من ذات هذه الماهية معقولها ولذلك يجوز ان يدرك العقل ماهية
الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان لها وجودا في الاعيان أم لا ولو كان الوجود معوما لماهية
لما تصور ثبوت ماهية في العقل قبل وجوده فالوجود مضاف الى الماهية سواء كان لازما بحيث لا تكون
تلك الماهية الامور جوده كالمسما أو عارضا به كما لم يكن كاهية الانسانية من زيد وعمرو وماهية
الاعراض والصور والحادث فزعوا ان هذه الكثرة يجب أيضا أن تنفي عن الأول فيقال ليس لماهية
وجود يضاف اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره فالوجود الواجب ماهية وحقيقة كلية كيان
الانسانية والتجريدية والسماهية اذ لو ثبتت ماهية اكان الوجود الواجب لازما لتلك الماهية
غير معقولها والالزام تابع ومعلوم فيكون الوجود الواجب معلولا وهو مناقض لكونه واجبا مع هذا
فانهم يقولون للباري انه مبدأ أو أول وهو وجود جوهر واحد وقديم وباقي عالم وعقل عاقل ومعقول
فاعل وخالق ومر يدوقادر وحى وعاشق ومعشوق ولذندومتلذذو جواد وخير محض وزعموا ان كل
ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثرة فيه وهذا من الجحائب فينبغي ان نحقق مذهبهم لنتفهم أولام
نشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذاهب قبل التفهيم رعى في عناية (والعمدة في فهم مذهبهم)
انهم يقولون ذات المبدأ الأول واحد وانما تكثر الاسامى باضافة شئ اليه او اضافته الى شئ أو سلب شئ
عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فلا تكثر اذا كثرت السلوب
وكثرت الاضافات ولكن الشأن في رد هذه الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له أول فهو
اضافة الى الموجودات بعده واذا قيل مبدأ فهو اشارة الى ان وجوده غيره منه وهو سبب له فهو اضافة له
الى معلولاته (واذا قيل موجود) فمعناه معلوم (واذا قيل جوهر) فمعناه الوجود معلوما عنه الحلول
في موضع وهذا سلب (واذا قيل قديم) فمعناه سلب العدم عنه أولا (واذا قيل باق) فمعناه سلب العدم
عنه آخر ابرجع حاصل القديم والباقي الى وجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم (واذا قيل واجب
الوجود) فمعناه انه موجود لا علة له وهو علة لغيره فيكون جمابين السلب والاضافة اذ نفي علة له سلب
وجعله علة لغيره اضافة (واذا قيل عقل) فمعناه انه موجود يرى عن المادة وكل موجود هذه صفته
فهو عقل أي عقل ذاته ويشعر بها وعقل غيره وذات الله هذه صفته أي هو يرى عن المادة فاذا هو
عقل وهما عبارة عن معنى واحد (واذا قيل عاقل) فمعناه ان ذاته الذي هو عقل قلبه معقول هو ذاته
فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول وذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد اذ هو معقول من حيث

أجزائه في الوجود والا لكان قارة وما يمنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجودا بالضرورة فيه لزم أن لا تكون الحركة
موجودة في الخارج وهو باطل بالضرورة فيجب أن تكون الحركة أمرا بسيطا حتى يجوز وجوده في الخارج وهو المطلوب وهذا
البرهان جار في جميع الاعراض السبالة صونا كان أو غيره فلم يقل القول بكونه أمرا بسيطا غير منقسم ومستمر الا انه لما كان معلولا لمتزوج
الهيولى الذي هو حركة مخصوصة حالة من قعر أرفع مخصوصين وكانت الحركة مستمرة كان معلولا ايضا مستمرا بحسب استمرارها

فاذا انقطع توجبه ينعدم الصوت الحاصل فيه واذا أدى توجبه الى توجبه هواء آخر تجاوز له حصل صوت آخر ولم جرا الى انقطاع التوججات وليس الصوت الحاصل في التوج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في التوج الاول واللازم انتقال العرض وهو مستحيل وكان الاستبعاد انما نشأ من توهم كون الصوت الواحد عبارة عن الاصوات القائمة بالاهوية المتجاوزة الى أن تنقطع وليس كذلك فانها اصوات متعددة متعددها ٣٨ وكذلك الصوت المروض بالحروف المتعددة فانه في الحقيقة اصوات متعددة كل منها

مستمر زمانا وحاصلا من توججات متعددة تحصل من آلات متعددة في الخلق لتوج الهواء يتصل ببعض تلك الاصوات ببعض حسا فظن لذلك صوتا واحدا (فان قيل) الحروف الآتية التي تعرض الاصوات عند انقطاعها كمروض الآن للزمان والنقط لاخط لاشك انها موجودة لكونها مسموعة وممكنة ألا واللازم الانقلاب مع انها لا يمكن وجودها الا في الآن ولا يتصور استمرارها زمانا فضلا عن استمرارها في الازمنة النبر المتناهية فاذكره منقوض بها (قلنا له) انه يمنع كون امتناع وجودها في الزمان بحسب ذاته ونقول لم لا يجوز ان يكون عدم تصورها استمرارها الامر خارج من ذاته وانما امتناعها بقاءه توقف على اثبات امتناع وجودها على الاستمرار نظر الى ذاته فليتامل (بقى في كلام ذلك الفاضل اشكال) وهوان امكان الشيء ليس معناه جواز اتصافه بجميع انحاء الوجود بل معناه جواز اتصافه بوجود ما في الجملة فيمكن في

انه ماهية مجردة عن المادة غير مستورة عن ذاته الذي هو عقل يعني انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون شيء مستورا عنه ولما عقل نفسه كان عاقلا ولما كان نفسه معقولا لمسا كان عقله بذاته لا زائدا على ذاته كان عقلا ولا يبعد ان يتحد العقل والمعقول فان العقل اذا عقل كونه عاقلا عقله يكون عاقلا لا يكون عاقلا فيكون العقل والمعقول واحد ابرجه ما وان كان ذلك يفارق عقل الاول فان ما لا الاول بالفعل أبدا ومالنا يكون بالقوة تارة وبالفعل أخرى (واذا قيل خالق وفاعل وبارئ وسائر صفات الفعل) فعمناه ان وجوده وجود شريف بفيض عنه وجود الكل فيضانا لازما وان كان وجوده غيره حاصلاته ونابها الوجود كما ينبع النور الشمس والامضان النار ولا تشبه نسبة العالم اليه نسبة النور الى الشمس الا في كونه معلولا فقط والافليس هو كذلك فان الشمس لا تشعر بفيضان الضوء عنها ولا النار بفيضان الامضان فهو طبع محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدء الوجود غيره بفيض عنه معلوم له فليس به غفلة عما يصدر عنه ولا هو ايضا كالواحد من اذواق بين مريض وبين الشمس فان دفع حر الشمس عن المريض بسببه لا باختياره ولكنه عالم به وهو غير كاره ايضا له وان كان كماله في ان يفيض عنه غيره أي الظل وان كان الواقف ايضا مريد الوقوع الظل فلا يشبهه ايضا فان المظل الفاعل للظل شخصه وجسمه والعالم الراضي بوقوع الظل نفسه لاجسه وفي حق الاول ليس كذلك فان الفاعل منه هو العالم وهو الراضي أي انه غير كاره له وان كان كماله في ان يفيض منه غيره بل لو أمكن ان يفرض كون الجسم المظل بعينه هو العالم بعينه بوقوع الظل وهو الراضي لم يكن ايضا مساويا بالاول فان الاول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدء فعله فان علمه بنفسه في كونه مبدء الكل علمه فيضان الكل فان النظام الموجود يتبع النظام المعقول يعني انه واقع به فكونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل اذ علمه بالكل علمه فيضان الكل وعلمه وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم ذاته ما لم يعلم انه مبدء لكل فيكون المعلوم بالفضل الاول ذاته ويكون الكل معلوما عنه بالفضل الثاني فهو ذا معنى كونه فاعلا (واذا قيل قادر) فلان معنى به الا كونه فاعلا على الوجه الذي قررنا وهو ان وجوده وجود بفيض عنه المقدورات التي بفيضها انما ينظم الترتيب في الكل على ابلغ وجوده الامكان في السكال والحسن (واذا قيل انه مريد) لم نعن به الا ان ما يفيض عنه ليس هو عاقلا عنه وليس كاره له بل هو عالم بان كماله في فيضان الكل عنه فحين هذا المعنى ان يقال هو راض وحازن يقال للراضي انه مريد فلا يكون الارادة الا عين القدرة ولا القدرة الا عين العلم ولا العلم الا عين الذات فالكل اذن يرجع الى عين الذات وهذا لان علمه بالاشياء ليس مأخوذا من الاشياء والا كان مستقيدا وصفا أو كمالا من غيره وهو محال في واجب الوجود ولكن علمنا على قديم علم حصل من صورة ذلك الشيء كعلمنا بصورة السماء والارض وعلم اخترعناه كشيء لم نشاهد صورته ولكن صورناه في انفسنا ثم احداثه فيكون وجود الصورة مستفاد من العلم لا العلم من الوجود وعلم الاول بحسب القسم الثاني وان تمثيل النظام في ذاته سبب لفيضان النظام عن ذاته نعم لو كان مجرد حضور صورة نقش أو كتابة خط في نفوسنا كافي في حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه منها هو القدرة بعينه والارادة بعينه ولو كانتا قصورا فليس يمكن تصورنا لايحاد الصورة بل نحتاج مع ذلك الى ارادة جديدة تنبعث من قوة شوقية ليتحرك منها ماما القوة المحركة للمضلل والاعصاب في

امكان الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع في زمان متناه فاللازم من كون امكان الشيء مستمرا ازلا هو ان لا يكون ذلك الشيء في ذاته مانعا في شيء من اجزاء الازل عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول الوجود الواقع في زمان متناه مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا نسلم انه يلزم من ذلك أن لا يكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع اجزاء الازل فان هذا التزوم ليس بضروري ولا قام عليه برهان بل اللازم هو جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء لا يلزم منه جواز الاتصاف في

جميع الاجزاء معا (ومحصل ما ذكره الامام الغزالي في تقريره هذا الوجه) هو ان كان وجود العالم ازل والازل بالانقلاب فاذا كان الامكان ازل فاما ممكن على وفق الامكان لم يزل يعني اذا كان الامكان ازيا كان الممكن ايضا ازيا ولم يبين هذه الملازمة مع انها غير ظاهرة في نفسها وبيننا بعضهم بانه لو لم يكن ازيا بل كان حادثا لسهل ان يكون ازيا لاستحالة كون الحادث ازيا فلا يكون امكانه ازيا وقد ثبت انه ازل وبذلك ظهر ان المسحوق كونه ازيا على تقدير حدوثه هو ٣٩ ذات العالم من حيث انه مقيد بقيد

الحادث لا ذاته من حيث هو وباللزام من كون امكانه ازيا على تقدير تسليمه هو ان يصح كون ذات العالم من حيث هو ازيا وهو لا ينافي استحالة ازيلته من حيث انه حادث ثم انه رحمه الله تعالى لم يرد هذا الجواب على ان قال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم ما من وقت الا ويتصور احداثه فيه واذا قدر موجودا ابد لم يكن الواقع على وفق الامكان فليتأمل في توجهه (وقد يجاب) بان قولنا في كل العالم كقولكم في الحادث المميين فان حكمتم في الحادث المعين انه كان ممتمعا في الازل ثم انقلب هكذا فيما لا يزال فحسن نقول في كل العالم كذلك وان حكمتم انه كان في الازل مع انه لم يجب حصوله في الازل فكذلك ههنا وهذا الجواب لا يتم على ما ذكرنا من التقرير لان الممكنات عندهم قسمان قسم يمكن امكانه الذاتي في فيض الوجود عليه من المبدأ من غير

الاهضاء الالية فيتحرك العضل والاعصاب اليد او غيرها ويتحرك بحركتها القلم او آلة اخرى خارجة وتحرك المادة بحركة القلم كالمداد او غيره ثم تحصل الصورة المتصورة في نفوسنا فلذلك لم يكن نفس وجود هذه الصورة في نفوسنا قدرة ولا ارادة بل كانت القدرة فينا عند المبدأ المحرك للمعضل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب الوجود فانه ليس مر بامان احكام تنبث القوى في اطرافها فكانت القدرة والارادة والعلم والذات منه واحدا (واذا قيل لهي) لم يرد به الا انه عالم علماني فيض عنه الوجود الذي سمي فعلا فان الخي هو الفعل الدراك فيكون المراد به ذاته مع اضافة الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه لا كحياتنا فانما لانتم الا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الادراك والفعل بخلافه عين ذاته ايضا (واذا قيل له جواد) فعنه انه يفيض عنه السلك لا لغرض يرجع اليه والوجود يتم بشيئين أحدهما ان يكون لا يتم عليه فائدة فيما هو به منه فاعلم من يجب شيئا من هو مستغن عنه لا يوصف بالوجود الثاني ان لا يحتاج الجواد الى الجود فيكون اقدامه لحاجة نفسه وكل من يجود ليدح أو ينفي عليه أو يتخلص من مذمة فهو مستعيب وليس بجواد وانما الجود الحقيقي لله تعالى فانه ليس ينفي به خلاصا عن ذم ولا يكمل امستفادا بدح فيكون الجواد اما منبثا عن جوده مع اضافة الى الفعل وسلب للغرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته (واذا قيل خير محض) فاما ان يرد به وجوده بريثا عن النقص وامكان العدم فان الشر لا ذات له بل يرجع الى عدم جوهر او عدم صلاح حال الجوهر والا فالوجود من حيث انه وجود خير فيرجع هذا الاسم الى السلب لا مكان النقص والشر وقد يقال خير ما هو سلب لنظام الاشياء والاول مبسوط النظام كل شيء فهو خير ويكون الاسم لا على الوجود مع نوع اضافة (واذا قيل واجب الوجود) فعنه هذا الوجود مع سلب علة لوجوده وحالة علة لعدمه أو لا و آخر (واذا قيل عاشق ومعشوق وذئب وملتذ) فعنه ان كل جمال وبهاء وجمال فهو محبوب ومعشوق لذى السكال ولا معنى للذة الادراك السكال الملائم ومن عرف كمال نفسه في احاطته بالمعلومات لو احاط بها وفي جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة اعضائه وبالجملة ادراكه لمختصر كل كمال هو ممكن له لو امكن ان يتصور ذلك في انسا واحد كان محمالا كماله وملتذ به وانما تنقص لذة بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم بما يزل أو يخشى زواله (والاول) له البهاء الا كماله والجمال الا تماد كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك السكال مع الامن من امكان النقصان والزوال والسكال الحاصل له فوق كل كمال تحبه وعشقه لذلك السكال فوق كل احباب والتذاه به فوق كل التذابل لانه لا تنافيا لهما البتة بل هي اجل من ان يعبر عنها بالذة والسرور والطبيعة الا ان ذلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا يد من الابداء في الاستعارة كما نستعمله لفظ المر يدو المختار والفعل مع القطع ببعده ارادته عن ارادتنا وبعده قدرته وعلمه عن قدرتنا وعلمنا ولا بعد ان يستبشع عبارة اللذة فيستعمل غيرهما المقصود ان حاله اشرف من احوال الملائكة واخرى بان يكون مضبوطا وحالة الملائكة اشرف من احوالنا ولو لم تكن لذة الا في شهوة البطن والفرج لكان حال الجوارح والخزير اشرف من حال الملائكة وليس له الذلة أي لا يلدى من الملائكة المجردة عن المادة الا الصرور بالشرع ما خصت به من السكال والجمال الذي لا يخشى زواله ولكن الذي لا اول فوق

احتياج الى الامكان الاستعدادي وقسم يحتاج الى استعداد المادة لحصوله ومنها اوهما كالواو القسم الاول متمم الوجود لا لا نقصان في تهيئه والمبدأ تام في فعلية فلو لم يفيض عليه من المبدأ وجود لم يترك الجود واما القسم الثاني فهو في الازل غير متمم لقبول الوجود من المبدأ بل يتوقف على استعداد المادة فعدم ايجادها في الازل لا ينافي الجود لان الجود فائدة ما ينبغي لمن ينبغي لا عوض ولا لغرض وقبل تمام استعداد المادة لو جود الحادث لا يكون ايجادها فائدة ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون تركه الايجاد ترك الجود (الوجه

(الرابع) من وجوه استدلالهم على قدم العالم هو ان كل حادث مسبوق بالمادة فلم تكن المادة قدسية لكان كل مادة مسبوقه باخرى
 لا الى نهاية ولزم التسلسل في المواد المترتبة المجتمعة في الوجود وذلك باطل بالبرهان والاتفاق قالوا ثبت لنا بهذا المقدار ان لنا قدما سوى
 الله تعالى وان شئت اثبات قدم الاجسام قلنا المادة الاولى القديمة التي هي المسماة بالهولي لا تخلو عن الصور الجسمية والنوعية
 فتكونان ايضا دعتين فيلزم قدم ٤٠ الجسم لان الجسم عبارة عما تركب من هذه الثلاثة واذا كان جميع الاجزاء المادية

واحد وروية لشي قدما
 كان ذلك الشيء قدما
 بالضرورة وهذا
 الاستدلال موقوف على
 اثبات الهولي والصورة
 وان الهولي لا تخلو عن
 الصورة واثبات ان كل
 حادث مسبوق بالمادة
 فلنذكر ما عولوا عليه في
 اثبات هذه المقدمات من
 الأدلة وما يجوز عليها
 من الادراء والابطال ليعظم
 بطلان دليلهم أما الهولي
 فزبد ما حجبوا به على
 وجودها وانهم قالوا
 الجسم البسيط أي الذي
 لا تركيب من الاجسام
 المختلفة الطباع كالماء
 مثلا لا يتركب من اجزاء
 لا تجزأ وما في حكمها من
 الجواهر المنقسمة في جهة
 أو في جهتين فقط لا امتناع
 وجودها في الخارج فهو
 متصل في حد ذاته فلو كان
 قائما بذاته وكان حقيقة
 الجسم عبارة عنه لكان
 تقرق الجسم الى جسيمين
 اعدا ماله بالكتابة ليحد
 آخرين عن كتم العدم
 وذلك لان الجسم المتصل
 في حد ذاته اذا طرأ عليه
 الانفصال وحصل هناك

الذي للملائكة فان وجود الملائكة التي هي العقول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره وامكان
 العدم نوع شين ونقص فليس شي يرتفع عن كل شين مطلقا سوى الاول فهو اخصر المحض وله الهاء والجمال
 الاكل هو مشوق عشقه غيره ولم يشقه كانه عاقل وهو قول عقله غيره ولم يعقله وكل هذه المعاني
 راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فيرجع الكل الى معنى واحد
 فهذا طريق تفهيم مذهبهم فهذه الامور منقسمة الى ما يجوز واعتقاده فثبت ان لا يصلح على اصلهم
 والى ما لا يصلح اعتقاده فثبت فسادها والعدا الى المراتب الخمسة في اقسام الكثرة ودعواهم فيها ولينين
 عجزهم عن اقامة الدليل وانهم لكل واحد منهم مثله على حيالها (مسألة) اتفقت الفلاسفة على
 استحالة اثبات العلم والقدر والارادة للبدن الاول كما اتفقت المنزلة عليه وزعموا ان هذه الاسامي وردت
 شرعا ويجوز اطلاقها لغة وليكن ترجع الى ذات واحدة كما سبق ولا يجوز اثبات صفة زائدة على
 ذاته كما يجوز في حقنا ان يكون علمنا وقد مرتنا وصفا تنزاهنا على ذاتنا وزعموا ان ذلك يوجب كثرة لان
 هذه الصفات لو طرأت علينا لكانت علمنا زائدة على الذات ان تجددت ولو قدرت مقارنا لوجودنا من
 غيرنا خرج عن كونه زائدا على الذات بالمقارنة وكل شين اذا طرأ أحدهما على الآخر وعلم ان
 هذا ليس ذلك وذلك ليس هذا فلقد رنا ايضا عقل كونهما شين فاذن لا يخرج هذه الصفات بان
 تكون هذه الصفات مقارنة لذات الاول عن ان تكون اشياء سوى الذات فيوجب ذلك كثرة في واجب
 الوجود وهو محال فلهذا اجمعوا على نفي الصفات فيقال لهم وبم عرفتم استحالة الكثرة من هذا الوجه
 وانتم مخالفون من كافة المسلمين سوى المنزلة (فما البرهان عليه) فان قول القائل الكثرة محال
 في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة يرجع الى انه يستحيل كثرة الصفات وفيه
 النزاع وليس استحالة معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان ولهم مسأله (الاول) قولهم البرهان
 عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف اذا لم يكن هذا ذاك ولا ذاك هذا فاما ان يستغنى كل واحد
 عن الآخر في وجوده او يفتقر كل واحد الى الآخر ويستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر
 فان فرض كل واحد منهما متغنيا فاما واجب الوجود وهو الاثنينية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج
 كل واحد منهما الى الآخر فلا يكون واحدا منه اراجب الوجودا مني واجب الوجودا قوامه
 بذاته وهو مستغن من كل وجه عن غيره فاما احتياج الى غيره فذلك الغير علمته ان لو رفع ذلك الغير لامتنع
 وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره (وان قيل) أحدهما يحتاج دون الآخر والذي
 يحتاج معلول والواجب الوجود هو الآخر وهو ما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى ان
 ترتبط ذات واجب الوجود بسبب (والاعتراض على هذا ان يقال) المختار من هذه الاقسام هو
 القسم الاخير ولكن ابطالكم القسم الاول وهو الاثنينية المطلقة قد بينا انه لا برهان لكم عليه في
 المسألة التي قبل هذه وانما لانتم الابالبناء على نفي الكثرة في هذه المسألة وما بعد هذا فما هو فرع هذه
 المسألة كيف تنبئ هذه المسألة عليه ولكن المختار ان يقال الذات في قوامه غير محتاج الى الصفات
 والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقنا فيبقى قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال
 ان أردت بواجب الوجود انه ليس له هلة فاعلمه فلم قلت ذلك وبم استحالة ان يقال كما ان ذات واجب

جسمه ان لا يكون ذلك المتصل بالوحداني بلامفصل باقيا بذاته ضرورية ولم يكن هذان القسمان موجودين
 فيه بانفصال والالئان ذامفصل بانفصال في حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل الواحد بالكتابة ووجدته متصلا آخران من كتم
 العدم وهو باطل بالضرورة فتعين ان هناك شي آخر مشترك بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين باقيا بينهما في الحالين لئلا يكون
 التفريق اهدا ما بالكتابة فيكون مرع المتصل الواحد متصلا واحد او مع المتصلين من مفعلة لا يمكن ذلك ان شي في نفسه واحدا

ولامتناهية اوله متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحدا بوحدة ومتممدا بامتداده ومتصلا مع اتصاله منفصلا مع تعدده وانفصاله عنه عن بعضه واذا كان ذلك الشيء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتصل المتعدد متصلا متممدا كان المتصل الواحد والمتعدد متصلا به اختصاصا بالاعتناء بالمتنوع فيكون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال ولا متصلين حال الانفصال فيكون جوهر الامتناع كون العرض محلا للجوهر فهذا الجوهر الذي هو محل ٤١ للجوهر المتصل في ذاته هو المسمى

بالهيولى الاولى وذلك

الجوهر المتصل بهي

صورة جسمية والجسم

المطلق مركب منها

(والجواب عنه) بعد تسليم

بطلان الجزء الذي لا يتجزأ

أن انتفاء الجزء الذي لا

يتجزأ وما في حكمه لا يستلزم

أن يكون الجسم الذي

يدعى كونه بسيطًا كالماء

متصلا بنفسه بل اللازم

أحد الأمرين إما كونه

متصلا في نفسه كما هو عند

الحس فيكون جسما مفردا

غير ملتبس من اجسام واما

كونه منتهيا في تركبه الى

اجسام مفردة فلم لا يجوز

أن يكون الجسم الذي

نحن بصدد مركبا من

اجسام مفردة قابلة للقسمة

الوهية دون الخارجية

فلا يثبت وجود الهيولى

(لا يقال) القسمة الوهية

في كل جزء من تلك الاجزاء

القابلة للانقسام الوهي

تحدث انشيدية يكون

طباع كل منها موافقا

لطباع الآخر وطباع سائر

الاجزاء المنفصلة بالفعل لان

الكلام في الجسم البسيط

فإنه يكون متشاركة اما في

الامتناع عن قبول

الوجود قديم لا فاعل له فكذلك صفة قدعة معه ولا فاعل لها وان أردت بواجب الوجود أن لا يكون له علة
قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا التأويل ولا يمكنه مع هذا قديم لا فاعل له فما المحيل لذلك (فان قيل) واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فقد سلم كونه معلولا (قلنا) تنسبة الذات القابلة له علة قابلية من اصطلاح حكم والدليل لم يدل على ثبوت واجب الوجود بحكم اصطلاح حكم وانما يدل على اثبات طرف ينقطع به تسلسل العلل والمعلولات ولم يدل الاعلى هذا القدر وقطع التسلسل (قلنا) وقطع التسلسل ممكن بواحد له صفات قدعة لا فاعل لها كما لا فاعل لذاته وليكنها تكون مقرر في ذاته فانه طرح لفظ واجب الوجود فانه ممكن التلبس فيه فان البرهان لم يدل الاعلى قطع التسلسل ولم يدل على غير البتة قد عوى غير محكم (فان قيل) كما يجب قطع التسلسل في العلة الفاعلية يجب قطعها في القابلية اذ لو افترق كل موجود الى محل يقوم فيه وافترقا المحل ايضا للزم التسلسل كما لو افترق كل موجود الى علة وافترقت العلة ايضا الى علة (قلنا) صدقتم فلا جرم قطعنا هذا التسلسل ايضا وقلنا ان الصفة في ذاته وليس ذاتها قائما بغيره اذ علمنا في ذاته اذ انما محل له وليس ذاتها في محل فالصفة انقطع تسلسل علمها الفاعلية مع الذات اذ لا فاعل لها كما لا فاعل للذات بل لم تزل الذات بهذه الصفة موجودة بلا علة لها ولا الصفتها (واما العلة القابلية) فلم ينقطع تسلسلها الاعلى الذات ومن أين يلزم أن يفتق المحل حتى تنتفي العلة والبرهان ليس يضطر الا الى قطع التسلسل في كل طريق أمكن قطع التسلسل به فهو وفاء بقضية البرهان الداعي الى واجب الوجود وان ارد بواجب الوجود شي سوى موجود ليس له علة فاعلية حتى ينقطع به التسلسل فلان سلم ان ذلك واجب أصلا ومهما اتسع العقل لقبول موجود قديم لا علة له وجوده اتسع لقبول قديم موصوف لا علة له وجوده في ذاته وفي صفاته جميعا (المسلك الثاني) قولهم ان العلم والقدرة فينا ليسا داخلين في ماهية ذاتنا بل كانا عارضين واذا ثبتت هذه الصفات الاول لم تكن ايضا داخلية في ماهية ذاته بل هي عارضة بالاضافة اليه وان كان دائما له ورب عارض لا يفارق أو يكون لازما لما هيته وبه يبريد ذلك مقوما لذاته واذا كان عارضا كان تابعا للذات وكان الذات مضافا اليه فكان معلولا فكيف يكون واجب الوجود وهذا هو الاول مع تغيير عبارته (فتقول) ان عينيتم بكونه تابعا للذات وكون الذات سببا له ان الذات علة فاعلية له وانما مقولة للذات فليس كذلك فان ذلك يلزم في علمنا بالاضافة الى ذاتنا اذ ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلمنا (وان عينيتم) ان الذات محل وان الصفة لا تقوم بنفسها في غير محل فهذا سلم فلم يمنع هذا فبان بغيره بالتابع او العارض أو المعلوم أو ما اراده المعبر لم يتغير المعنى اذ لم يكن المعنى سوى انه قائم بالذات قياس الصفات بالموصوفات ولم يستحيل أن يكون قائما في ذات وهو مع ذلك قديم ولا فاعل له فكل ادلتهم تموزل بتعبيج العبارة بتسميته بمكما وجائزا وتابعا ولا زما ومع المولوا ان ذلك مستنكر فيقال له ان ارد بذلك ان له فاعلا فليس كذلك وان لم يرد به الا انه لا فاعل له ولا يمكن له محل هو قائم فيه فليبرعن هذا المعنى بأى عبارة آرد فلا استعالة فيه وورعها هو لو ان تعبيج العبارة من وجه آخر فقولوا هذا يؤدي الى أن يكون الاول محتاجا الى هذه الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ الغنى المطلق من لا يحتاج الى غيره بذاته وهذا كلام لفظي في غاية الركاكة فان صفات الكمال لا تباين ذات الكمال حتى يقال انه يحتاج الى غيره فاذا

٦ - نهفت عزالي

الانفصال الخارجي أو في جواز قبوله لان ذلك حكم الامور المتحدة بالماهية

والاول باطل قطعا فتعين الثاني في كل واحد من تلك الاجسام الصغار قابل للقسمة الفلكية وبه يحصل المطلوب الذي هو اثبات الهيولى (لانا نقول) لان سلم توفيق الاجزاء في الماهية لجواز ان تكون متخالفة في الماهية بحيث لا يوجد فيها جزآن متوافقان في الماهية النوعية واستتبع ما تركب الماء المتشابه الاجزاء في الحس من اجزاء متخالفة الخلقا حتى ياءرها ما يحصى في امثال هذه المقامات

ثم لو سلمنا ان انتماء الجزء الذي لا يتجزأ وما في حكمه يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه بسيطا كاملا مثله مثل انفسه لا واحدا فلا نسلم
 ان ذلك الامر الممتد اذا كان قائما بذاته يلزم ان يكون تفرق الجسم اعدا ماله بالكلية واجبا اذا الجسم من آخرين عن كتم العدم (قوله)
 لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا طرأ عليه الاتصال وحصل هناك جسمان لا يكون ذلك المتصل الواحد في الامة فصل باقيا بذاته
 ولم يكن هذان الجسمان موجودين فيه ٤٣ بالفعل ان اريد به ان المتصل الواحد في غير ما في مع صفة الوحدة والاتصال وان

القسمين لم يكونا حاصلين مع صفة الامة ودوا الانقسام
 قسم لم ولا يحدى تفعاوان
 اريد ان الذات المعروضة
 للاتصال اولاً لم تبق
 حال الاتصال والذات
 المعروضة للاتصال لم
 يكن حاصل لا فممنوع
 ودعوى الضرورة فيما
 خالف فيه جم غفير من
 العقلاء وغيره موعة بل هو
 من قبيل اشتباه
 العارض بالعرض
 ثم ان سلمنا ذلك لكان
 لانسلم انه لا يجوز ان
 يكون التفرق اعدا ما
 للجسم واجبا للجسمين
 آخرين من كتم العدم
 ودعوى الضرورة ممنوعة
 كيف وقد ذهب اليه جميع
 من أساطين القدماء
 كقلاطون وغيره واما ان
 الهول لا تخالو من
 الصورة فالجسمه التي
 اتمد عليها الوجود هو انه
 لو وجدت الهول بدون
 الصورة لكانت حال
 كونها مجردة عن الصورة
 اما ذات وضع أي مشار
 اليها بالاشارة الجسمية أولا
 فان كان الاول يلزم ان
 تكون الهول جسمها

كان لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحياة فكيف يكون محتاجا فكيف يجوز ان يعبر عن ملازمة
 السكال بالحاجة وهو كقول القائل الكامل من لا يحتاج الى كمال فالحتاج الى وجود صفات الكمال
 لذاته ناقص فيقال لا معنى لكونه كاملا لا وجود الكمال لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنيا لا وجود
 الصفات المنافية للحاجات لذاته فكيف تنكر صفات الكمال التي بها تتم الالهية بمثل هذه التخييلات
 اللفظية (فان قيل) اذا أثبت ذاتا وصفة وحلولا للصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى
 مركب ولذلك لم يجوز ان يكون الاول جسما لانه مركب (قلنا) قول القائل كل تركيب يحتاج الى مركب
 كقوله كل موجود يحتاج الى موجود فيقال له الاول موجود قديم لا له له ولا موجود له وكذلك يقال
 هو موجود قديم ولا له له لذاته ولا صفته ولا له ايام صفته بذاته بل هو قديم بلا علة (واما الجسم) فاعلم
 يجوز ان يكون هو الاول لانه حادث من حيث انه لا يخلو عن الحوادث (ومن لم يثبت له حدوث الجسم)
 يلزمه ان يجوز ان يكون الهول الاول جسما كما يستلزمه علمكم من بعد وكل مسائلكم في هذه المسئلة
 تخييلات ثم انهم لا يقدرون على رد جميع ما يثبتونه الى نفس الذات فانهم اثبتوا كونه عالما ويلزمهم ان
 يكون ذلك زائدا على مجرد الوجود فيقال لهم تسلمون ان الاول يعلم غير ذاته ففهم من سلم ذلك ومنهم من
 قال لا يعلم الاداته (فاما الاول) فهو والذي ذكره ابن سينا فانه زعم انه يعلم الاشياء كلها بنوع كلي لا يدخل
 تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تحديدا لاحاطة بها تعبر في ذات العالم (فمقول) علم الاول
 بوجود كل النوع والاجناس التي لانهاية لها عين علمه بنفسه أو غيره (فان قلتم) انه غير فقد اثبت كثره
 ونقضتم القاعدة (وان قلتم) انه عينه لم تتميز واعني ان علم الانسان بغيره عين علمه بنفسه وعين
 ذاته ومن قال ذلك سغه في عقله وقيل جدا ان الشيء الواحد ان يستحيل في الوهم الجمع فيه بين النفي والاثبات
 والعلم بالشيء الواحد كما كان شيئا واحدا استحالة ان يتوهم في حاله واحدة وجودا ومعدوما والم يستحل
 في الوهم ان يقدّر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قيل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان هو لكان
 نفسه نقماله واثباته اثباتا له اذ يستحيل ان يكون زيد موجودا وزيد معدوما أعني هو بعينه في حالة
 واحدة ولا يستحيل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن
 ان يتوهم وجود أحد هذين الآخر فهذه اذ شيئا ٣ ولا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته
 فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالاً في كل من اعترف من الفلاسفة بان الاول يعرف غير ذاته
 فقد اثبت كثره لا محالة (فان قيل) هو لا يعلم الغير بالقصد الاول بل يعلم ذاته مبدء الكل فيلزمه العلم بالكل
 بالقصد الثاني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الاممدا فانه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدء الغير الا ويدخل
 الغير في علمه بطريق التضامن والازم ولا يمكن ان يكون لذاته لازم وذلك لا يوجب كثره في ماهية الذات
 واعاءتبع ان يكون في نفس الذات كثره (والجواب) من وجوه (الاول) ان قولكم انه يعلم ذاته مدرا
 تحكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط واما العلم بكونه مبدءا فيز يد على العلم بالوجود لان المبدءية اضافة
 للذات ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافة ولو لم تكن المبدءية اضافة لكانت كثرته ذاتا وكان له وجود
 ومبدءية وهما شيان وكما يجوز ان يعرف الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا الى ان يعلم ان كونه معلولا
 اضافة له الى علته وكذلك كونه علة اضافة له الى معلوله فالارام قائم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدءا اذ فيه

علم
 أي صورة جسمية لانها الجسم في بادئ الرأي لا متناع الجوهر الفرد وما في حكمه وان كان الثاني ولا شك
 أنها قابلة للصورة الجسمية اذ الكلام في هولي الاجسام فاذا حصلت فيها الصورة الجسمية فاما ان تحصل في جميع الاحياز أو لا تحصل
 في شئ منها أو تحصل في بعضها دون بعض والاولان باطلان لان الهولي المنهضة الى الجسمية الحالة فيها جسم وكل جسم لا بد له من حيز
 ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين أو أكثر وكذا الاخبار ايضا باطل لان الهولي على ذلك التقدير نسبتها الى جميع

الاحياز على السوية وكذا نسبة الصور الجسمية فانها تقتضي تحيزاً مطلقاً للمعينة لخصوصها في بعض الاحياز دون بعض تخصيص
بلاخص (لا يقال) يجوز ان يكون هناك صورة نوعية تحل في الهيولى مع حلول الصورة الجسمية في اختصاصها بجزء معين (لانا
نقول) الكلام في المواضع الجزئية كواضع اجزاء الارض فان كل جزء منها انما هو في موضع جزئي والصورة النوعية وان عيئت موضعها
كلها الا ان نسبتها الى جميع اجزاء ذلك الموضع الكلي على السوية لخصوصها في بعضها ٤٣ دون بعض تخصيص بلاخص

(والجواب) اننا نختار انها
غير مشار اليها بالاشارة
الجسمية (قوله) فاذا حصلت
فيها الصورة فاما ان
تحصل في جميع الاحياز
اولاً فتحصل في شئ منها أو
تحصل في البعض دون
البعض (قلنا) نختار
الاول ولا نسلم لزوم كون
الجسم الواحد في زمان
واحد في مكانين أو أكثر
لجواز ان تكون الهيولى
الخالية عن جميع الصور
هيولى جميع الاجسام
وايس قبل ثبوت الجسمية
المستعدة في الاقطار احياز
متعددة حتى يقال ان
حصولها في بعضها دون
بعض تخصيص بلا
تخصص بل حصول
الاحياز مع حصول
الابعاد فيجوز ان يحصل
جميع الابعاد مع هيولاتها
معاً فيحصل جميع
الاجسام في جميع الاحياز
وتخصص في انواع لحيازها
المعينة بسبب صورة
نوعية لحقها مع الصور
الجسمية وخصصها
باحيازها المعينة (قوله)
الكلام في المواضع
الجزئية لا يفيد شيئاً لانه

علم بالذات وبالمبدئية وهو الاضافة والاضافة غير الذات فالعلم بالاضافة غير العلم بالذات بالدليل الذي
ذكرناه وهو انه لا يمكن ان يتوهم العلم بالذات دون العلم بالذات لان الذات واحدة (الوجه الثاني) ان
قولهم ان الكل معلوم له بالقصد الثاني كلام غير معقول فانه مهما كان علمه محيطاً به كحيط بذاته
كان له معلومان متغايران وكان له علم بهما وبمعد المعلوم وتغايرهما يوجب تعدداً في العلم اذ يقبل احد المعلومين
الفضل عن الآخر في الوهم فلا يكون العلم بأحد هما عين العلم بالأخر اذ لو كان العلم بأحد هما عين العلم
بالآخر لمتدثر بتدبير وجود أحد هما دون الآخر وايس ثم آخرهما كان الكل واحداً فهذا لا يختلف بان
يعبر عنه بالقصد الثاني ثم ليت شعري كيف يقدم على نفي الكثرة من يقول انه لا يميز بين علمه
مما قال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعرف الكل بنوع كلي والكليات المعروفة له لا تنتهي
فيكون العلم المتعلق بها مع كثرتها وتغايرها واحداً من كل وجه وقد خاف ابن سينا في هذا غيره من
الفلاسفة الذين ذهبوا الى انه لا يعلم الانفسه احترازاً عن لزوم الكثرة فكيف شاركهم في نفي الكثرة ثم
باينهم في اثبات العلم بالغير ولما استحبوا ان يقولوا ان الله تعالى لا يعلم شيئاً أصلاً في الدنيا والآخرة وانما يعلم
نفسه فقط وأما غيره فيعرفه ويعرف أيضاً نفسه وغيره فيكون غيره أشرف منه في العلم فيترك هذا حياً
من هذا المذهب واستنكافاً عنه ثم لم يستحي من الأمر اذ على نفي الكثرة من كل وجه وزعم ان علمه
بنفسه وبغيره بل وبجميع الاشياء هو ذاته من غير مزيد وهو عين التناقض الذي استحيامن منه سائر
الفلاسفة اظهروا التناقض فيه في أول النظر فاذا نفي ليس يتفكر فيق منهم عن خزي في مذهبه وهكذا
يفعل الله بمن ضل عن سبيله وظن ان الامور الالهية يستولى على كنهها بنظره وتخيله (فان قيل) اذا
ثبت انه يعرف نفسه بهدأ على سبيل الاضافة فانه لم يضاف واحد من عرف الابن عرفه معرفة
واحدة وفيه العلم بالاب والابوة والبنوة ضمة فيكثر المعلوم ويعد العلم فكذلك هو يعلم ذاته بهدأ غيره
فيحدد العلم وان تعدد المعلوم ثم اذا عقل هذا في معلول واحد وضاف الله اليه ولم يوجب ذلك كثرة فالزيادة
فيما لا يوجب جنسه كثرة لا توجب كثرة وكذلك من يعلم الشيء ويعلم علمه بالشيء فانه يعلم بذلك العلم
وكل علم هو علم بنفسه ومعلومه فيعدد المعلوم ويحدد العلم ويدل عليه أيضاً انكم ترون معلومات الله
تعالى لانهاية لما هو علم واحد ولا يصرفونه بالمعلومات لانهاية لاعدادها فان كان تعدد المعلوم يوجب تعدد ذات
العلم فليذكر في ذات الله تعالى علوم لانهاية لاعدادها وهذا محال (قلنا) مهما كان العلم واحداً من كل
وجه لم يتصور تعلقه بمعلومات بل يقتضي ذلك كثرة ما على ما هو وضع الفلاسفة واصطلاحهم في تقدير
الكثرة حتى بالغوا فقالوا لو كان الاول ماهية موصوفة بالوجود لكان ذلك كثرة فلم يعقلوا شيئاً واحداً له
حقيقة ثم يوصف بالوجود بل زعموا ان الوجود مضاف الى الحقيقة وهو غيره فيقتضي كثرة فعلى هذا
الوجه لا يمكن تقدير علم يتعلق بمعلومات كثيرة الا ويلزم فيه نوع كثرة أجل وأبلغ من اللازم في تقدير
وجوده مضاف الى ماهية (وأما العلم بالابن وكذا سائر المضافات) ففيه كثرة اذ لا بد من العلم بذات
الابن وذات الاب وهما علمان وعام ناث وهو الاضافة نعم هذا الثالث مضمن بالعلمين السابقين اذ هما
من شرطه ضروريته والا فليعلم بام المضاف اولاً لا تعلم الاضافة فهي علوم متعددة بعضها مشروط ببعض

اراد ان المطلوب من يخص كل واحد من الاجزاء المفروضة له من العلم الكلي بواحد واحد من اجزاء الكل (قلنا) تلك الاجزاء
مفروضة فيه لاموجوده حتى يكون لها حد وبطلب لاختصاصها بحدتها بخصيص وان اراد ان المقصود امر بخصيص الاجزاء الحاصلة
بالفعل لاحتيازها فذلك يخص الدليل هيولى اجزاء العناصر الكلية فاللازم من الدليل حينئذ ان لا يجوز خلوه هيولى اجزاء العناصر
عن الصورة الجسمية والمسمى هو امتناع العلوم مطلقاً ويمكن دفعه أيضاً بان يجوز ان تقارن الهيولى صورة أخرى تخصها بأحد

المواضع الجزئية أو تنصرف الهيولى في حال تجردها بأوصاف مضافة يقتضى أحدها تخصصها بأحد المواضع الجزئية بحدس - لمول
الصورة فيها (فان قيل) الهيولى الموصوفة بتلك الأوصاف ان تخصصت بمحيز معين وحصلت فيه - فهي غير مجردة وان لم تخصص
فنسبتها مع الأوصاف الى جميع المواضع واحدة (قلنا) تختار الشئ الثانى ونفيع كون نسبتها مع تلك الأوصاف الى جميع المواضع واحدة
ولم لا يجوز أن يقال لك الصفات ٤٤ لا تخصص الهيولى بوضع ولا تخصصها فى موضع بل تعدها الوضع معين وحصول فى موضع

معين حتى اذا انتهت
السلسلة الى الصفة الاخيرة
تم استعدادها للحصول فى
موضع معين مع حصول
الصورة الجسمية فيها - ما
هذا كله اذا جرينا معهم
على قانونهم من نفي الفاعل
المختار وأما على أصلنا فلا
حاجة الى ما ذكر بل نقول
فى الجسمية اذا حلت فى
الهيولى تخصصت بمحيز
معين بإرادة الفاعل المختار
الذى أوجد الجسمية فيها
باختياره (وأما) ان كل
حادث فهو مسبوق بالمادة
فلهم فى ذلك طريقان
الاول أنهم قالوا كل حادث
فهو قبل وجوده ممكن والا
لزم الانقلا ب و ليس
الامكان شيأ معقولا بنفسه
يكون وجوده لافى موضوع
بل هو امر اضافى يكون
لشئ بالقياس الى وجوده
والامور الاضافية أعراض
والاعراض لا توجد الا فى
موضوعاتها فلا بد لامكان
الحادث قبل وجود
الحادث من محل يقوم به
وليس ذلك المحل نفس
ذلك الحادث اذ لا يتصور
كونه محلا لشي قبل وجود
الحادث ولا امر الاتعلق

وكذلك اذا علم الاول ذاته مضافا الى سائر الاجناس والانواع بكونه مبدأها افتقر الى أن يعلم ذاته وأحد
الاجناس وان يعلم اضافة نفسه بالمبدئية الى الاول لم يعقل كون الاضافة معلومة له وأما قولهم من علم شيأ
علم كونه عالميا بذلك بعينه فيكون المعلوم ممتدا فاما علم واحد فليس كذلك بل يعلم كونه عالميا بل آخر
ويستحب الى علم يعقل عنه ولا يعلمه ولا نقوا يتسائل الى غير نهاية بل ينقطع على علم متعلق بمعلومه
وهو غافل عن وجود العلم لاهن وجود المعلوم كالذى يعلم السواد وهو فى حال علمه مستغرق النفس
بمعلومه الذى هو سواد وغافل عن علمه بالسواد وليس ملتفتا اليه فان انتفت اليه افتقر الى علم آخر الى أن
ينقطع التفاته وأما قولهم ان هذا ينقلب عليكم فى معلومات الله تعالى فانهم اغيروا متناهية والى علم عندكم واحد
فإنه قول نحن لم نخضع فى هذا الكتاب خوض الماهدين بل خوض الماهدين المعترضين ولذلك سمينا
الكتاب تنافى الفلاسفة لانه يدلى على فليس يلزمنا هذا الجواب (فان قيل) انما يلزمكم مذهب فرقة
معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويستوى الاقدام فى اشكاله فلا يجوز لكم ابراده وهذا
الاشكال منقلب عليكم ولا محيص لاحد من الفرق عنه (قلنا) بل المقصود تجهيزكم عن دعواكم معرفة
حقائق الامور بالبراهين القطعية وتشكيكم فى دعواكم بكم واذا ظهر عجركم فى الناس من يذهب الى أن
حقائق الامور الالهية لا تتأثر بنظر العقل بل ليس فى قوة البشر الاطلاع عليها ولذلك قال صاحب الشرع
صلوات الله عليه (تفكر وافى خلق الله ولا تتفكر وافى ذات الله) فانا انكاركم على هذه الفرقة الممتدة
صدق الرسول بدليل المجردة المقصورة فى قضية العقل على اثبات ذات المرسل المحترزة عن النظر فى
الصفات بنظر العقل الممتدة صاحب الشرع فيما اتى به من صفات الله تعالى المقتضية أثره فى اطلاق العالم
والمريد والقدور والحي والمنتبهة عن اطلاق ما لم يؤذن المعترفة بالجزع عن درك حقيقةه وانما انكاركم
عليهم بنسبتهم الى الجهول بمسالك البراهين ووجه ترتيب المقدمات على اشكال المقاييس ودعواكم انا قد
عرفنا ذلك بمسالك عقلية وقد بان عجركم وتنافى مسالككم وافتضاحكم فى دعوى معرفتكم وهو المقصود
من هذا البيان ما ين يدعى أن براهين الالهيات كاطاعة لبراهين الهندسيات (فان قيل) هذا الاشكال
انما يلزم على ابن سينا حيث زعم أن الاول يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم
الانفسه فيندفع هذا الاشكال فنقول ناهيكم خربا بهذا المذهب ولولا انه فى غاية الركاكة لما استنكف
المتأخرون عن نصرته ونحن ننسبه على وجه الخيزية فيه فان فيه تفضيل لمعلومه عليه اذ الملك والانسان
وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه ويعرف غيره والاول لا يعرف الانفسه فهو ناقص بالاضافة
الى آحاد الناس فضلا عن الملائكة بل الالهية مع شعورها بنفسها تعرف امورا أخرى سواها ولا شك فى ان
العلم شرف وان عدمه نقصان فليس قولهم انه عاشق ومهشوق لان له الهباء الاكمل والجمال الاتم وأى جمال
لوجود بسيط لا ماهية له ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري فى العالم ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه وأى نقصان فى
عالم الله يزيد على هذا (وليتجهب العاقل) من طائفة يتجمعون فى المعقولات بزعمهم ثم ينتهى آخر نظرهم
الى أن رب الارباب ومسبب الاسباب لا دلم له أصلا بما يجري فى العالم وأى فرق بينه وبين الهمت الا فى
علمه بنفسه وأى كمال فى علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذا مذهب تغنى صورته فى الافتضاح عن الاطناب
والايضاح (ثم قال لهؤلاء) لم تخصصون عن الكثرة مع اقحام هذه المخازى ايضا (فانا نقول)

علمه

له بالحادث أصلا اذ ما لا يتعلق له به أصلا لا يصح كونه محلا لامكانه قطعا ولا امر متعلقا به اذا كان منفصلا

عنه ومبانيه فى الوجود كالفعل مثلا لان صفة الشئ لا تقوم بعباياته فتعين ان ذلك المحل أمره متصل به اتصالا تاما حتى يصح قيام
امكانه به وهو المادة (والجواب عنه) أن يقال قولكم كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن ان أريد به انه قبل وجوده فى الخارج أو فى الذهن
متصف بالامكان ممنوع (قواكم) والالزام الانقلاب (قلنا) انما يلزم الانقلاب لو كان المحل ثابتا فى الجملة ولم يتصف بالامكان فحينئذ يلزم

انحصاره بالوجوب أو الامتناع لضرورة الحصر وأما إذا لم يكن ثابتا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم اتصافه بالامكان انحصاره
 أما بالوجوب أو الامتناع لأن ثبوت الوصف لا يوصف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فإذا لم يكن الموصوف ثابتا بوجه من الوجوه
 يصح سلب كل واحد من الثلاثة عنه والانحصار فيها بالنسبة إلى ماهو ثابت في الجملة (وان أريد) أنه عند وجوده في الذهن وقبل
 وجوده في الخارج يمكن (قلنا) مسلم ولكن حينئذ مكانه قائم بذلك الموجود في الذهن فان ٤٥ الامكان من الاعتبار العقلية

علمه بذاته عين ذاته أو غيره (فان قلتم) أنه غيره فقد جاءت الكثرة (وان قلتم) أنه عينه فما الفضل بينكم
 وبين قائل ان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حقاقة أذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم
 تزول غفلته ويتبين لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة (وان قلتم) ان الانسان قد يخلو عن العلم
 بذاته فيطرأ عليه فيكون غير لا محالة (فنقول) الغيرة لا تعرف بالطريقان والمقارنة فان عين الشيء
 لا يجوز أن يطرأ على الشيء وغير الشيء إذا قارن الشيء لم يصبر وهو ولم يخرج عن كونه غيرا فبان كان
 الاول لم يزل عالما بذاته لا يدل على أن علمه بذاته غير ذاته ويتسمع الوهم بتقدير الذات ثم طريان الله وورولو
 كان هو الذات بعينه لما تصور هذا الوهم (فان قيل) ذاته عقل وعلم فاذن له ذات ثم علم قائم به (قلنا)
 الخفاقة ظاهرة في هذا الكلام فان العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا وقول القائل هو في ذاته عقل
 وعلم كقوله هو قدرة وإرادة وهو قائم بنفسه ولوقيل به فهو كقول القائل في سواد وبياض أنه قائم بنفسه
 وفي كمية وتربيع وتثايب أنه قائم بنفسه فكذلك في كل الاعراض وبالطريق الذي يستحيل ان تقوم صفات
 الاجسام بنفسها دون جسم وغير الصفات بهين ذلك الطريق يعلم أن صفات الاحياء من العلم والحياة
 والقوة والارادة ايضا لا تقوم بنفسها وانما تقوم بذات فالحياتة تقوم بذات فيكون حياتها بها وكذلك
 سائر الصفات فاذن لم يقنعوا بسلب الاول سائر الصفات ولا بسلبه الحقيقة والماهية حتى سلبوه ايضا
 القيام بنفسه وردوه إلى حقائق الاعراض والصفات التي لا تقوم لها بنفسها على اناسيين بعدهم هذا
 عجزهم عن اقامة الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره في مسئلة مقررة (مسئلة) في ابطال قولهم ان
 الاول لا يجوز ان يشارك غيره في جنس ويفارقه بفصل وأنه لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجنس
 والفصل وقد اتفقوا على هذا ونوعا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي أنه لم يفصل عنه بمعنى فصلي
 فلم يكن له حد هذا الحد ينقسم من الجنس والفصل وما لا تركيب فيه فلا حده وهذا نوع من التركيب
 وزعموا أن قول القائل أنه يساوي المعلوم الاول في كونه موجودا و جوهر افعلة لغيره وبيان به شيء
 آخر لا محالة فليس هذا امشاركة في الجنس بل هو مشاركة في لازم عام و يفرق بين الجنس واللازم في الحقيقة
 وان لم يمتزقا في العموم على ما عرف في المنطق فان الجنس الذاتي هو العام المقول في جواب ماهو ويدخل
 في ماهية الشيء المحدود ويكون مقوما لذاته فكون الانسان حيا داخل في ماهية الانسان أعني الحيوانية
 وكان جنسا وكونه مولودا ومخلوقا لازما له لا يفارقه قط ولكنه ليس داخلا في الماهية وان كان لازما عاما
 ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا يمتري فيها وزعموا ان الوجود لا يدخل قط في ماهية بل هو مضاف إلى
 الماهية اما لازما لا يفارق كالاسماء أو واردا بعد ان لم يكن كالاشياء الحادثة فالمشاركة في الوجود ليست
 مشاركة في الجنس وأما مشاركته في كونه علة لغيره كسائر الاعمال فهي مشاركة في اضافة لازمة لا تدخل
 أيضا في الماهية فان المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما بالذات بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات
 بأجزائها ماهية فليس المشاركة فيه الامشاركة في لازم يتبع الذات لزومه لا في جنس ولذلك لا تحدد
 الاشياء بالماقومات فان حدث بالاوزام كان ذلك رسما للتمييز لا تصوبر حقيقة الشيء فلا يقال في حد
 المثلث أنه الذي تساوي زواياه القائمة وان كان لازما عاما لكل مثلث بل يقال أنه شكل يحيط به ثلاثة
 أضلاع وكذلك المشاركة في كونه جوهر ا فان معنى كونه جوهر ا أنه موجود لا في موضوع والموجود

التي لا وجود لها في الخارج
 والالزم التسلسل بخاز
 قيامها بما هو موجود
 في الذهن (لا يقال) إذا لم
 يكن الحادث قبل وجوده
 في الذهن وفي الخارج
 ممكنًا لم يكن الامكان
 لازما لما هيته (لا نقول)
 معنى كون الامكان لازما
 لما هيته الممكن هو أنه كلما
 تحقق المألوم في الذهن
 أو في الخارج كان الالزم
 ثابتا له مع امتناع أن
 لا يكون ثابتا له لأنه يكون
 ثابتا له سواء كان المألوم
 متحققا أو لا فانه باطل عند
 ضرورة العقل ولا يقال
 الامكان عبارة عن عدم
 اقتضاء الوجود والعدم
 وهو أمر سلبي (فقولنا)
 الحادث ممكن موجبة
 سلبية المحول ولا اعتبار
 لعدم حرف السلب في
 اللفظ والموجبة السالبة
 المحول تساوي السالبة في
 عدم اقتضاء ثبوت الموضوع
 فلو لم يكن الحادث قبل
 ثبوته في الخارج أو الذهن
 ممكنًا لم يكن عدم امكانه ثابتا
 لعدم ثبوته في الخارج أو
 الذهن لان عدم ثبوته في
 شيء منهم لا يقتضي انتفاء

هذا المعنى السلبي عنه كما عرفت بل لا انتفاء هذا المعنى السلبى عنه في نفس الامر فيلزم انتفاؤه أيضا حال وجوده وهو باطل (لانا
 نقول) لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى السلبي لكان المتنوع حال عدم ثبوته في الذهن ممكنًا لانحصاره حينئذ بهذا السلب
 اذ عند انتفائه عن الذهن لا يوصف باقتضاء عدم لان الاقتضاء موصوف بثبوت يقتضي ثبوت الموصوف في الجملة فيكون متصفا
 بعدم اقتضاء عدم ولا خفاقة في اتصافه بعدم اقتضاء الوجود أيضا فيكون متصفا بعدم اقتضاء ما يلزم أن يكون ممكنًا فاذن الامكان

ليس هذا المعنى السلي بل هو كالبية الوجود والعدم نظرا الى ذاته ويكون هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودي تعبر عنه بهذا ثم ان الشيخ اورد في الشفاء تفصيلا يهتوم انه يتدفق به ما ذكرنا من الجواب وهو ان الامكان انما هو باقياس الى الوجود والوجود على ضربين وجود بالذات كوجود الجسم في نفسه ووجود بالعرض كوجود الجسم الابيض اما الامكان باقياس الى الوجود بالعرض فهو يكون للشيء بالقياس الى وجود ٤٦ شئ آخر له او بالقياس الى صيرورته موجودا آخر كما يقال الجسم يمكن ان يوجد ابيض او

يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان توجد لها الصورة بجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها الابدان يوجد الشئ حتى يمكن ان يكون شيئا آخر واما الامكان بالقياس الى وجود الذات فيكون للشيء بالقياس الى وجوده في نفسه فلا يخلو اما ان يوجد ذلك الشئ في موضوع او مادة او مع مادة كالبياض والصورة والنفس ولاشك ان هذه الامكانات ايضا محتاجة الى موضوع يكون حامل امكان وجود ذلك الشئ لان الممكن بهذه الامكانات كان قبل وجوده بممكنات يوجد لكنه لا يوجد الا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالفنفس فلما امكن قبل وجوده قائما بغيره او مع غيره فلا يتصور امكان وجوده قائما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الغير فانه لو كان معدوما لاستحال قيامه به او معه فذلك الغير الموجود

ليس بجنس فبان يضاف اليه امر سلبى وهو انه لا في موضوع فلا يصير جنسا مقوما بل لو اضيف اليه ايجابه وقيل موجود في موضوع لم يصير جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر بمجده الذي هو كالرسم له وهو انه موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن ان يعرف انه موضوع او لا في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه الموجود لا في موضوع أى انه حقيقة ما اذا وجد وحد لا في موضوع ولست اذني به انه موجود بالفعل حالة التحديد فليس المشاركة فيه مشاركة في الجنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المخرج الى تعيين الماهية بعده بالفصل وليس للأول ماهية سوى الوجود الواجب فالوجود الواجب طبيعة حقيقة وماهية في نفسه هوله لا غيره واذ لم يكن وجوب الوجود الا له لم يشاركه غيره فلم ينفصل عنه بفصل فوجب ان يكون له حد فهذا نفهم مذهبهم والكلام عليه من وجهين مطالبه وابطال (اما المطالبة) فهي ان يقال هذا حكايه المذهب فبهم عرفتم استحالة ذلك في حق الأول حتى بنيت عليه في الانثنية اذ قلتم ان الثاني ينبغي ان يشاركه في شئ ويباينه في شئ والذي فيه ما يشارك به وما يباين به فهو مركب والمركب محال (فتقول) هذا النوع من التركيب من أين عرفتم استحالة ولا دليل عليه الا قولهم المحكي عنهم في في الصفات وهو ان المركب من الجنس والفصل مجتمع من أجزاء فان كان بهج لواحد من الأجزاء أو الجلة وجود دون الآخر فهو واجب الوجود دون ما عداها وان كان لا بهج للأجزاء دون المجتمع ولا مجتمع دون الأجزاء فكل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبيان ذلك ليس بجعل في قطع تسلسل العلل والبرهان لم يدل الأعلى قطع التسلسل فاما المقاطع التي اخترعوها في لزوم اتصاف واجب الوجود بها فلم يدل عليها دليل فان كان واجب الوجود ما رصفوه به وهو أن لا يكون فيه كثرة فلا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذن على اثبات واجب الوجود وانما لا دليل دل على قطع التسلسل فقط وهذا قد فرغنا منه في الصفات وهو في هذا النوع أظهر فان انقسام الشئ الى الجنس والفصل ليس كاتقسام الموصوف الى ذات وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس وزيادة واذ ذكرنا الانسان فلم نذكر الحيوان مع زيادة نطق فتقول القائل ان الانسانية هل تستغنى عن الحيوانية كقوله ان الانسانية هل تستغنى عن نفسها اذا انضم اليها شئ آخر فهذا أبعد عن الكثرة من الصفة والموصوف ومن أى وجه يستحيل أن تقطع تسلسل المقولات على علمين احدهما علة السموات والاخرى علة المناصر أو احدهما علة العقول والاخرى علة الاجسام كلها او يكون بينهما مباينة ومفارقة في المعنى كما بين الحجرة والحرارة في محل واحد فانهما يتباينان بالمعنى من غير أن نفرض في الحجرة تركيبا جديا وفصليا بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه كثرة فهو نوع كثرة لا يقدح في وحدة الذات من أى وجه يستحيل هذا في العلم وبهذا يتبين عجزهم عن نفي الهين صانعين (فان قيل) انما يستحيل هذا من حيث ان ما به المداينة بين الذاتين ان كان شرطافي وجوب الوجود في نفي ان يوجد لكل واجب وجود فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرطاً ولا آخر شرطاً فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود وجوده مستغن عنه ويتم وجوب الوجود بغيره (ولنا) هذا كما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه ومنشأ اللبس في جميع ذلك في لفظ واجب الوجود فليطرح فاما

لا

مع امكان وجوده بالعرض يكون حامل ذلك الامكان واما ان يكون ذلك الشئ

موجودا في موضوع او مادة بل يكون قائما بنفسه لا علاقة له بشئ من الموضوع والمادة ومثل هذا الشئ لا يجوز ان يكون حادثا لانه لو كان حادثا لكان مسبوقا بمكان لا محالة لاستحالة الانتقال وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له بشئ فيلزم ان يكون امكانه جوهر قائما بنفسه وذلك معلوم البطلان لان الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان

مضاف ولما تبين ان مثل ذلك الشيء لا يكون حادثا فان كان موجودا كان دائما الذات وان لم يكن موجودا كان متناهي الوجود ولا يخفى عليك انه انما يتناهي لان فائدة فيه ورجوع بالآخر الى ان ما لا يكون موجودا في موضوع او مادة او مع مادة لا يجوز ان يكون حادثا لكونه يمكن قبل وجوده واما تناهي قيام مكانه بنفسه وبذلك الحادث قبل وجوده وقد عرفت ما فيه (وايضا) افاصل ان يقول قوله وجميع هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها مسلم (قوله اذ لا بد ان ٤٧ يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون

شيئا آخر غير مسلم ولم لا يكفي انه كان الشيء في امكان ان يكون شيئا آخر واي حاجة في ذلك الى وجوده وما ذكره الحكماء المحققين نهي الدين الطوسي من ان الامكان وان كان أمرا عقليا لا يكتسب متعلقا بشئ خارجي فله من حيث تعلقه بالشيء الخارجي بدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه فيرد عليه ان الامكان المتعلق بالشيء الخارجي هو امكان وجوده في آخر أو مع آخر أو ما امكان وجود الشيء في نفسه فهو لا يتعلق بالشيء الخارجي فإذن ان يكون الحادث شيئا لا يتعلق بالشيء الخارجي فلا يثبت كونه متعلقا بالمادة وان ثبت بما نقل عن الشيخ من ان ما لا يتعلق بشئ من الموضوع والمادة لا يكون حادثا فقد عرفت ضعفه (وايضا) معنى تعلق الامكان بالشيء الخارجي هو تعلق امكان وجوده في شيء في آخر أو مع شيء آخر بذلك الآخر ولا يخفى في

لا نسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود ان لم يكن المراد به موجود الفاعل له قديم وان كان المراد هذا فانترك لفظ واجب الوجود وانمين ان موجود الاعلة له ولا فاعل يستحيل فيه التعدد والتباين ولا يقوم دليل في قلوبهم ان ذلك هل هو شرط في أن لا يكون له علة فهو هو س فان ما لاعلة له قديمنا انه لا يعمل بكونه لاعلة له حتى يطلب شرطه اذ هو كقول الفيل ان السوادية هل هي شرط في كون اللون لونا فان كانت شرطاً فلم كانت الحجرة فيقال اما في حقيقة فلا يشترط واحد منها ما عني ثبوت حقيقة اللونية في العقل واما في وجوده فلا يشترط أحدهما لانه لا يمكن جنس في الوجود الا وله فصل فكذلك من يثبت عاتين وقطع التسلسل لما فيقول بقايتان بفصول واحد الفصول شرط الوجود لا محالة ولو كان لاعلى التبيين (فان قيل) هذا يجوز في اللون فان له وجودا مضافا الى الماهية زائدا على الماهية ولا يجوز في واجب الوجود اذ ليس له الاوجوب الوجود وليس ماهية يضاف الوجود اليها وكان فصل السواد وفصل الحجرة لا يشترط اللونية في كونهما اللونية انما يشترط في وجودها الحاصل لعله فكذلك ينبغي ان لا يشترط في الوجود الواجب فان الوجود الواجب الاول كاللونية للون لا كالوجود المضاف الى اللونية (قلنا) لا نسلم ان له حقيقة موصوفة بالوجود على ما ينبغي في المسئلة التي بعد هذه وقولهم انه وجود بلا ماهية خارج عن المعقول ورجع حاصل الكلام الى أنهم بنوا في التنبيه على نفي التركيب الجسدي والفصل في نفي وجود ذلك على نفي الماهية وراء الوجود فلهما ابطالنا الاخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل وهو بيان ضعيف الثبوت قريب من نفي التركيب الجسدي (المسئلة الثانية الا لزام) وهو ان نقول ان لم يكن الوجود والجوهرية والبدئية جنسا لانه ليس مقولا في جواب ما هو فالاول عندكم عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادئ للوجود المسمى باللائكة عندهم التي هي محاولات الاول عتول مجردة عن المواد فهذه الحقيقة تملت الاول ومع لوله الاول فان الموجود الاول ايضا بسيط لا تركيب في ذاته الامن حيث لوازمه وهو مشترك في ان كل واحد منهما عقل مجرد عن المادة وهذه حقيقة جنسية فليست العقلية المجردة للذات من اللوازم بل هي الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الاول وسائر العقول فان لم يتباين شيئا آخر فعد علة لم لا ينبغي ان يكون غير مباينة وان يابتنها فاما الماهية غير مباينة المشاركة العقلية والمشاركة في المشاركة فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عند من يرى ذلك من حيث انه في ذاته عقل مجرد عن المادة وكذا الماهول الاول وهو العقل الاول الذي ابدعه الله من غير واسطة مشارك في هذا المعنى والدليل عليه ان العقول التي هي محاولات انواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية وافتراقها بفصول سوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم في نقيض القاعدة او المصير الى ان العقلية ليست مقومة للذات وكلاهما محال عندهم في مسألة كما في بطل قولهم ان وجود الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره والسكلام عليه من وجهين (الاول) المطالبة بالدليل فنقول بمعرفة ذلك بالضرورة أو النظر وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر (فان قيل) انه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا اليها ونابها لولا لزامها لانه يبع معلول فيكون الوجود الواجب معلولا وهو متناقض فنقول هذا رجوع الى متبع التلبس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فاننا نقول له حقيقة و ماهية وتلك الحقيقة موجودة أي

ان هذا يتعلق لا بمتلزم وجود ذلك الآخر بل يكفي امكان وجوده فليقل (الطريق الثاني) قالوا يمكن ان كان امكانه الذاتي كافيا في فيض ان وجوده عن واجب الوجود لذاته وحده كما كان العقل الاول أو مع شرط قديم كما كان العقل الثاني منه لا بدوم بدوام سببه لان المبدأ تام في فاعلته لا قصور في فيضه ولا يخل هناك وقد فرضنا ان امكانه الذاتي كاف في فيض ان الوجود منه أو منه مع ما لمزمه فلو ختص وجوده بمعين دون حين لزم تخلف المعلول عن علته التامة وان لم يكن كافيا توقف فيض ان الوجود عليه من المبدأ القديم على

شرايط حادثه حتى تستند الماهية لقبول الموحود من واجب الوجود فكان مثل هذا الممكن امكانا واحدا الامكان الذاتي اللازم
لماهيته والثاني الاستعداد التام الذي يحصل له عند وجود الشرائط وارتفاع الموانع وتلك الشرائط الحادثة لا بد أن يكون كل منها
مسبقا بآخر سبقا زمانيا الى النهاية اذ لو لم يكن كذلك بل انتهت الى حادث لا يكون مسبوقا بحادث آخر سبقا زمانيا فلا يخلو من ان
تكون العلة التامة لذلك الحادث قديمة ٤٨ أو حادثه وعلى الاول يلزم انقلاب الحادث قديما وعلى الثاني يكون اللامسبوق

بمحدث مسبوقا به هذا
خاف وبجيب تلك
الحوادث تحصل حالات
مقربة لذلك الممكن من
الوجود وبتفاوتة بالقرب
والبعد وهي الاستعدادات
وتلك الاستعدادات
المتفاوتة بالقرب والبعد
لا تكون معدومة لا متناهية
التفاوت بالقرب والبعد
في المعدوم فهي موجودة
ولا يجوز ان تكون قائمة
بذلك الممكن لأنه لو وجد
بعد بل تكون قائمة
بوجود آخر وذلك
الموجود اما أن يكون
له تعلق بذلك الحادث
بان يوجد فيه أو معه أولا
(والثاني) ضروري
الاطلاق فحين الاول وهو
المعنى بالمادة (فان قلت)
لم لا يجوز أن تكون تلك
الحوادث المقربة لذلك
الممكن الى الوجود أمورا
قائمة بنفسها لاتعلق لها
بالمحل أصلا ويكون
اختصاصها بمحدث دون
حادث بسبب خصوصيات
تلك الحوادث المتعاقبة
الى حده معين من حدود
تلك السلسلة (قلت) لأنه
لا يتصور قرب المعدوم
من الوجود على مراتب

ليست معدومة منفية ووجودها مضاف اليها وان أحبوا أن يسموه تايها ولا زما فلا مشاحة في الاسامي
بهذا يعرف انه لا فاعل للوجود بل يزل هذا الوجود قديما من غير علة فاعلية فان عنوانا التابع
المعقول انه علة فاعلية فليس كذلك وان عدا به غيره فهو مسلم ولا استحالة فيه اذ الدليل لم يدل الا على
قطع تسلسل العمل وقطعه بحقيقة موجوده وماهيته ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية (فان
قيل) فتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلولا ومفعولا (قلنا) الماهية
في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان عنوانا سبب الفاعل له وان عنوانا
وجها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العمل فان
انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة وكل براهينهم
تحتكمات منها على أخذ لفظ واجب الوجود بمعنى أن له لوازم ونسب لم ان الدليل قد دل على واجب
الوجود بالثبوت الذي وصفوه وليس كذلك كما سبق وعلى الجملة دليلهم هذا يرجع الى دليل نفي الصفات
ونفي الانقسام الجفسي والفصل الا انه أغض وأضعف لان هذه الكثرة لا ترجع الا الى مجرد اللفظ
والا فاعقل يتسع لتعدد ماهية واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة فمعرفة كثرتها اذ فيها ماهية
وجود وهذ غاية الضلال فان الموجود الواحد معقول بكل حال ولا موجود الا وله حقيقة ووجود
الحقيقة لا ينفي الوحدة (المسلك الثاني) هو ان نقول وجود بلا ماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا نعقل
عدم امر سلا الا بالاضافة الى موجود بقدر عدمه فلا نعقل وجود امر سلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة
لا سيما اذا تعين ذات واحدة فكيف يتعين واحد متميز عن غيره بالمعنى والحقيقة له فان نفي الماهية نفي
الحقيقة واذا نفي حقيقة الموجود لم يعقل الوجود كانهم قالوا وجود ولا موجود وهو متناقض ويدل
عليه أنه لو كان هذا معقولا لجاز أن يكون في المعقولات وجود لا حقيقة له بشارك الاول في كونه لا حقيقة
ولما هيته له ويبيانه في ان له علة والاول لا علة له فلم لا يتصور هذا في المعقولات وهل له سبب الا أنه غير
معقول في نفسه وكما لا نعقل في نفسه فبان ينفي علة لا يصير معقولا وما به قتل فبان بقدر له علة لا يخرج
عن كونه معقولا والتناهي الى هذا الحد غاية ظلماتهم فقد ظنوا أنهم يزهون فيما يقولون فاتمى
كلامهم الى النقي المجرى فان نفي الماهية نفي الحقيقة ولا يبقى مع نفي الحقيقة الالفاظ الوجود ولا معنى له
اصلا اذ لم يصف الى ماهية (فان قيل) حقيقة انه واجب وهو الماهية (قلنا) ولا معنى للواجب الا نفي
العلة وهو سلب لا يتقوم به حقيقة ذات ونفي العلة عن الحقيقة لازم للحقيقة فلتكن الحقيقة معقولة
حتى توصف بانها الآلة لها ولا يتصور عدمها اذ لا معنى للواجب الا عدمه اذ على ان الوجود ان زاد على
الوجود فقد جاءت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهيته فكذلك اما لا يزيد
عليه (مسئلة) في تميزهم عن اقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم (فان قيل) هذا انما يستقيم لمن
يرى ان الجسم حادث من حيث انه لا يخضع لموعن الحوادث وكل حادث فيقتصر الى محدث وأما انتم اذا
عقلتم جسم قديما لا أول لوجوده مع انه لا يخضع للموعن الحوادث فلم يمنع ان يكون الاول جسم اما الله تعالى
واما انك لا اتهمى واما غيره (ان قيل) لان الجسم لا يكون الامر كما اختصم الى جزأين بالكية
والا الهيدولي والمصدرة بالعه المعنوية والى اوصاف يختص بها الاحمال حتى يبين سائر الاجسام والا

مختلفة هي مرتبة ماهية حال كونه معدوما اذا كان هناك أمر يتعلق وجوده اما بان يوجد فيه أو معه
وتوارد عليه حالات غير متناهية مهيئة لوجوده وهي المهيمنة بالاستعدادات لان اقرب بالحقيقة صفة لتلك المحل فان المحل هو الذي
يقرب من وجود الحال فيه على تلك المراتب هذا غاية ما قيل في هذا المقام (والجواب) ان ما ذكر بناء على نفي القادر المختار والقول
بان المبدأ موجب الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص بجهة به دون بعض الا اختلاف استعدادات القوابل

وهو متوخى بل المبدء المختار بفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير سبق استعداده لانا لانسلم انه يحصل بحسب تلك الشروط الحادثة
حالات موجودة مقربة لذلك الممكن من الوجود بل الحاصل قرب ذلك الممكن من الوجود ولا نسلم انه موجود في الخارج حتى يحتاج
الى محل موجود بل هو امر اعتباري لا يتحقق له في الاعيان ويتصف بذلك الممكن حاله في الخارج اذا وجد في الذهن واما انسلم
يوجد في الذهن ايضا فحينئذ لا موصوف ولا اتصاف وكون القرب متفاوتا لا يدل على ثبوته ٤٩ في الخارج وكمن معه ومات

خارجية تتصف بالتفاوت
ولا نسلم ايضا انه لا يتصور
قرب المعلوم من الوجود
على مراتب مختلفة حال
كونه مع دوما الا اذا كان
هناك امر يتعلق بوجوده
به بل المحتاج الى المحل هو
قرب المعلوم المتعلق بالمحل
واما ما يتعلق له بالمحل
اصلا فهو حال كونه
مع دوما في الخارج وفي
الذهن لا يتصف بالقرب
الى الوجود لان ما لا يثبت
له وجوده لا يمنع ان يصافه
بوصف ثبوت حقيقة كان
او اعتباريا واما حال
وجوده في الذهن فقربه
قائم به من غير تعلق بالمحل
اصلا اذ ليس موجودا
في الخارج حتى يحتاج الى
محل موجود فيه (اذا
عرفت هذا) فلنرجع الى
ما كنا بصددده وهو الجواب
عن استدلالهم الرابع على
قدم العالم (فنقول) اولا
لانسلم ان كل حادث
مسبوق بالمادة وما ذكر
من الطريقين على ثبوته
فقد عرفت فساد ولا نسلم
ايضا وجود الهيولى وما
ذكره من الدليل عليه
فقد تبين ضعفه ولو سلم

فالا حسانه متساوية في انها اجسام وواجب الوجود واحد لا يقبل القسمة بهذه الوجوه (قلنا) وقد ابطنا
هذا عليكم وبيننا انه لا دليل احكم عليه سوى ان المجتمع اذا اقترب بعض اجزائه الى البعض كان معلولا
وقد تكلمنا عليه وبيننا انه اذا لم يبعد تقدير موجود لا موجد له لم يبعد تقدير مركب لا مركب له وتقدير
موجودات لا موجد لها ففي العدد والتثنية بنيت وه على نفي التركيب ونفي التركيب على نفي الماهية
سوى الوجود وما هو الاساس الاخر يرفقدا استأصلناه وبيننا تحكيمه كفي (فان قيل) الجسم ان لم يكن له
نفس لا يكون فاعلا وان كان له نفس فنفسه فلا يكون الجسم اولا (قلنا) نفسا ليست له لوجود
جسمه وانا ولا نفس الفلك مجردة لوجود جسمه عند كل محلها يوجد ان بعلة سواءها فاذا جاز وجودها
قديم جاز ان لا يكون لها علة (فان قيل) كيف اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل
كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث فاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق فكذلك
الجسم ونفسه اذا لم يزل كل واحد موجودا لم يبعد ان يكون ما ناعا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه
جسم لا يتخلى غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في
خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء لا تناسب الاجسام (قلنا) ولم لا يجوز ان يكون في النفوس
نفس تختص بخاصة تنبأ بها لان توجد الاجسام وغير الاجسام منها فاصحالة ذلك لا تعرف ضرورة ولا
برهان يدل عليه الا اننا لم نشاهد من هذه الاجسام المشاهدة وعدم المشاهدة لا يدل على الاحتمال فقد
اضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجود اصلا ولم نشاهده من غيره وعدم المشاهدة من غيره
لا يدل على استحالة منه فكذلك في نفس الجسم والجسم (فان قيل) الفلك الاقصى أو الشمس أو ما قدّر
من الاجسام فهو متقدر بقدار يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيقتصر اختصاصه بذلك المقدار الجائز الى
مخصص يخصه فلا يكون اولا (قلنا) يتم تكرونه على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار
يجب ان يكون عليه النظام الكل ولو كان اصغر منه او اكبر لم يجز كما انكم قلتم المعلول الاول يفيض
بالجزم الاقصى منه متقدر بقدار وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساوية ولو لم يكن نهين
بعض المقادير لكون النظام متعلقا به فوجب المقادير الذي وقع ولم يجز خلافه فكذلك اذا قدر غير معلول
بل لو ثبتوا غيره في المعلول الاول الذي هو علة الجرم الاقصى عندهم مبدء التخصيص مثل ارادته مثلا
لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا المقدار دون غيره كما انهم على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى
الارادة القديمة وقد قلنا عليهم ذلك في تعيين جهة حركة السماء في تعيين نقطتي القطبين فاذا بان انهم
مضطرون الى تجويز تغيير الشيء عن مثله في الوقوع بعلة فتجوز بعلة كتنجوز بهلة اذ لا فرق بين
ان يتوجه السؤال في نفس الشيء لم اختصاص هذا القدر وبين ان يتوجه في العلة فيقال ولم خصصته
بهذا القدر من مثله فان امكن دفع السؤال عن العلة بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذا النظام مرتبط
به دون غيره امكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يفتقر الى علة وهذا لا يخرج عنه فان هذا المقدار
المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فاسؤال متوجه انه كيف ميز الشيء عن مثله خصوصا على اصلهم
وهم ينكرون الارادة الميزة وان لم يكن مثاله فلا يثبت الجواب بل يقال وقع كذلك كما وقع بالهلة القديمة
بزعمهم وليستمد الناظر في هذا الكلام مما وردناه لهم من توجيه السؤال في الارادة القديمة وقوله ناذك

(٧ تهافت غزالي) وجودها فلا نسلم انها لا تخلو عن الصورية حتى يثبت قدم الجسم وما استدلو عليه فقد مر انه غير تام
الفصل الثالث في ابطال قولهم في ابدية العالم والادلة الاربعة التي ذكرت في الازلية جارية هنا ايضا اذ في تغيير وتصرف فيها وكذا
لاجوبه ومتممهم في هذه المسئلة ايضا تلك الشبه (نقرر الاول) ان جميع ما لا بد منه للباري تعالى في ايجاد العالم حاصل له في الازل
سافر قلوبهم العالم لكان امام بقاء الذات على ما كان عليه في الازل فيلزم تخلف المعلول عن العلة وهو مظاهر الاستحالة او بدون

بقائه على ما كان عليه في الأزل فيلزم تغيره وهو أيضا مستحيل (وجوابه) أن ما ذكر انما هو على تقدير كون المبدأ موجبا وأما إذا كان مختارا فبحسب وزان يقال أن من جملة ما لا بد منه في إيجاد العالم تعالى ارادته في الأزل بوجوده في الوقت المعين وبعد انقضاء ذلك الوقت لا تبقى عاقبته التامة في عدمه لم يلزم تغير الواجب لأن تغير الوقت الذي هو أمر وهي لا يوجب تغيره (أو يقال) من جملة ما لا بد منه في إيجاد العالم هو تعالى ارادته في الأزل ٥٥ بإيجاده ما بان يمنع لزوم التسلسل بناء على أن الفاعل بالاختيار إذا أوحده شيئا

باختياره لا يحتاج في تعالى ارادته إلى أمر غير ذاته يرجح ذلك التعلق كما مر تقريره وأما بان يلزم التسلسل في التعلقات ويمنع بطلانه أما لانها أمور اعتبارية أولانها يجوز أن تكون متعاقبة ثم ينقطع ذلك التعلق فيعدم العالم لأن والعلة التامة ولا يلزم من تغير التعلق تغير ذاته لانه من الاضافة الغير اللازمة كميته مع الحادث المعين (وتقرير الثاني) انه لو عدم الزمان بعد وجوده لمكان عدمه

بعد وجوده بعد انقضاءه بغيره بغيره أن يجمع معها البعد القبل والبعدية التي كذلك لا تكون إلا بالزمان فيكون الزمان موجودا حين ما فرض معدوما هذا خلف وإذا كان الزمان لا يجوز عليه أن يعدم به وجوده وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضا لا تنعدم بعد وجوده فيكون محلها العنفي الجسم أيضا لا يعدم وهو المطلوب وجوابه ظاهر عما قدمناه (وتقرير الثالث) أن العالم ممكن الوجود أبدا والا لزم الانقضاء لا بد فلو لم يكن

عليهم في نقطة القطب وجهة حركة الفلك وتبين هذا أن من لا يصدق في حدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة دليل على أن الأول ليس بجسم أصلا (مسئلة) في تجهيزهم عن إقامة الدليل على أن العالم صانعا وعلة (فنقول) من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث لانه لا يخلو عن الحوادث عقل مذهبهم في قولهم انه بغيره تعالى مانع وعلة وأما أنهم قالوا الذي عندهم من مذهب الدهر فهو أن العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع وانما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا يعدم جسم وانما تحدث الصور والاعراض فان الأجسام هي السموات وقدها والعناصر الأرضية التي هي حشوفلك القمر وأجسامها وموادها قديمة وانما تتبدل عليها الصور بالامتزاجات والاضحالة وتحدث النفوس الانسانية والنباتية فهذه الحوادث تنتهي علما إلى الحركة الدورية والحركة الدورية قديمة ومصدره انفس قديمة للفلك فاذن لا علة للعالم ولا صانع لأجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديما كذلك لا علة له في الأجسام فقام معنى قولهم أن هذه الأجسام وجودها بعلة وهي قديمة (فان قيل) كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما تبين به أن الجسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقد بينا فساد ما ادعيه تمويه من صفات واجب الوجود أن البرهان لا يدل على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهر في أول الأمر اذ يقول لا علة للأجسام وأما الصور والاعراض فبعضها علة لبعض إلى أن تنتهي الحركة الدورية وهي بعضها سبب لبعض كما هو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها إما من تأمل ما ذكرناه على محض كل من يفتقد قدم الأجسام عن دعوى علة لها ولزمه الدهر والحاد كما صرح به فريق وهـم الذين وفوا بمقتضى نظرهؤلاء (فان قيل) الدليل عليه أن هذه الأجسام إما أن تكون واجبة الوجود وهو محال وأما أن تكون ممكنة وكل ممكن مفتقر إلى علة (قلنا) لا يفهم لفظ واجب الوجود ويمكن الوجود فكل تلبساتهم مقام في هاتين اللفظتين فانه عدل إلى المفهوم وهو في العلة وانما اتهامنا كانهم يقولون هذه الأجسام لها علة أم لا علة لها فيقول الدهر يرى لعله لها قديمة المستنكر إذا عني بالامكان هذا فقلنا انه واجب وليس يمكن وقوله أن الجسم لا يمكن أن يكون واجبا لتحكم لأصل له (فان قيل) لا ينكر أن الجسم له أجزاء وان الجملة انما تتقوم بالأجزاء وان الأجزاء تكون سابقة على الذات في الجملة (قلنا) فلو كان كذلك فالجملة تقومت بالأجزاء واجتماعها ولا علة للأجزاء ولا لاجتماعها بل هي قديمة كذلك لا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الابعاد ذكره من لزوم نفي الكثرة عن المتوحد الأول وقد أبطلناه عليهم ولا سبيل لهم سواء فيبان أن من لا يمتنع حدوث الأجسام فلا أصل لاعتقاده في الصانع أصلا (مسئلة) في تجهيز من يرى منهم أن الأول يعدم غيره ويعدم الأنواع والاجناس بنوع كلي (فنقول) أما المسلمون لما فحصر عندهم الوجود في حادث وقديم ولم يكن عندهم قديم الا الله وصفاته وكان ما عداه حادثا من جهته بارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه وان المراد بالضرورة لا بد وأن يكون معلوما للمريد فنوا عليه أن الكل معلوم له لأن الكل مراد له وحادث بارادته فلا كائن الأول وحادث بارادته ولم يبق إلا ذاته ومهما ثبت انه مريد عالم بما أراد فهو حي بالضرورة وكل حي يعرف غيره فهو بان يعرف ذاته أولى نصارا لكل عندهم معلوم الله تعالى وهو فواهم هذا الطريق بعد أن بان لهم أنه يلا أحداث العالم فاما أنهم فاذن عظم أن العالم قديم لم يحدث بارادته في أن عرفتم انه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه

أبدا بالزم ترك الجود الذي هو فاضة الوجود عليه مع استحقاقه له وذلك لا يليق بالجواد المطالب في وجوبه ما أسلفناه من منع امتناع ترك الجود (وتقرير الرابع) أن كل ما عدم بعد وجوده فهو ممكن بعد الوجود لا علة الانقضاء ولا يجوز قيام مكانه حيث يذنب نفسه لانه أمر اضائي ولا يذنب المعدم لامتناع قيام الموجود ما معدم ولا علة لا تعلق له بذلك الممكن ولا بما يتعلق به لذا كان منفصلا عنه مباينا له في الوجود فتعين قيامه بما يتصل به اتصالا تاما وهو المادة وهي مستلزمة

وحاصل

لصورة والمركب من مجتمعات فيلزم وجود العالم حين ما فرض معدوما هذا خلف (وجوابه) ان الامكان امر اعتباري لا يستند في محله موجودا في الخارج وتحقيقه مادة منهذ لم يتذكر (ونقل من-م) في هذه المسئلة دليلان آخران (أحدهما) ما نسب الى جالينوس وهو انه قال لو كانت الشمس تقبل الانعدام لكانت بلهة هاذبول على طول الزمان ولو كان بلهة هاذبول اظهر فيها في مدة الارصاد المتتالية التي بينها هو وطويلة فلو كانت الشمس تقبل الانعدام اظهر فيها هاذبول في مدة الارصاد المتتالية ٥١ التي بينها مدة طويلة والتالي باطل فالحق عدم مثله اما

بطلان التالي فلان الارصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لم تدل الاعلى هذا المقدار (وجوابه) أن غنغ الشرطية القائلة بأنه لو كانت تقبل الانعدام لكانت بلهة هاذبول ولم يجوز أن بعدم بعض الاشياء من غير ذبول ولو سلمت فلان سلم الشرطية القائلة بأنه لو كانت هاذبول اظهر فيها في مدة الارصاد وان كل ما بلهة هاذبول لا يلزم أن بلهة في جميع الأوقات لجواز أن بلهة عند انشائها على الانعدام والفساد وأما قبل ذلك فتدق على مقدارها الاول ولو سلم لم يلحقها في جميع الأوقات فلم لا يجوز أن يكون الذبول في القليلة بحيث لا يدرك في تلك المدة الطويلة لان مقدارها لم يعرف الا بالتقريب فلا يدرك تفاوت ما نقص بالذبول لقلته (الثاني) والظاهر انه شبه كلامية لافلسفية كل قائم بنفسه يكون وجوده لافي محمل لا لعدم وجوده سواء كان قد عا أو حاد نالان كل

وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراك كلامه يرجع الى فنيين (الفن الاول) ان الاول موجود لافي مادة وكل موجود لافي مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة له فان المانع عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الأدمى مشغولة بتدبير المادة أي البدن واذا انقطع شغلها بالموت ولم يكن قد تدنس بالاشهوات البدنية والصفات الرذيلة المتعدية اليه من الامور رابط بعينية انكشف له حقائق المعقولات كلها لذلك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لانهم ايضا عقول مجردة لافي مادة فنقول قولكم ان الاول موجود لافي مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا منطبع في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تحيز واختصاص بجهة فهو مسلم فيبقى قولكم وما هذه صفة فهو عقل مجرد فاذا تعنى بالعقل ان عينه بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فهذا نفس المطلوب وموضع النزاع وكيف اخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عينه به غيره وهو انه يعقل نفسه فربما سلم لك اخوانك من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى أن ما يعقل نفسه يعقل غيره فيقال ولم ادعيت هذا وليس بضروري وقد انفرده ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف تدعيه ضروري او ان كان نظرا يا هذا البرهان عليه (فان قيل) لان المانع من درك الاشياء المادة والمانع (فنقول) نسلم ان المانع ولان سلم ان المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو ان يقال ان كان هذا في المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس في المادة فادن يعقل الاشياء فهذا استثناء نقض المقدم واستثناء نقض المقدم غير منتج بالافتقار وهو كقول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه ليس بانسان فادن ليس بحيوان فهو هذا يلزم اذ ربما لا يكون انسانا او يكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء نقض المقدم ينتج نقض التالي على ما ذكر في المنطق بشرط وهو ثبوت انعكاس التالي على المقدم وذلك بالحصر وهو كقولهم ان كانت الشمس طالعة فانهار موجودا لكن الشمس ليست طالعة فانهار غيره وجود لان وجود النهار لا بسبب له سوى طلوع الشمس فكان أحدهما منه كساعة الى الآخر بيان هذه الاوضاع والالفاظ يفهم في كتاب معيارا علم الذي صنفناه مضمونا الى هذا الكتاب (فان قيل) فحين تدعي انعكاس وهو ان المانع محصور في المادة فلا مانع سواها (قلنا) وهذا تخكم فبالدليل عليه (الفن الثاني) قوله واننا وان لم نقل ان الاول مريد لاحداث وان اكل حادث وحدوثا زمانيا فاننا نقول انه فعله وقد وجد منه لانه لم يزل بصفة الفاعلين فلم يزل فاعلا ولا يفارق غيرنا الا في المقدار وأما في أصل الفعل فلا وادوجب كون الفاعل عالما بالاتفاق لفعله فاكل عندنا من فعله (والجواب) من وجهين (أحدهما) ان الفعل قسمان ارادي كعمل الحيوان والانسان وطبيعي كعمل الشمس في الاضاءة والنفار في التدخين والماء في التبريد وما يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادي كما في الصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعي فلا وعندكم أن الله تعالى فعل العالم بطريق اللزوم عن ذاته باطباع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار بل لزوم اكل بذاته كما يلزم النور بالشمس وكما لا قدرة للشمس على كف النور ولا للتأري على كف التدخين ولا قدرة الاول على الكف عن افعله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا النمط وان تجوز في تسمية فعلا فلا يتعنى علما للفاعل أصلا (فان قيل) بين الامرين فرق وهو ان صدور الكل عن ذاته بسبب عالمه باكل فتمثيل النظام الكلي هو سبب فيضان الكلي ولا مبدأ له سوى العلم باكل والعلم باكل عين ذاته

ما بعدم بعد الوجود فلا بد ان يكون له سبب معدوم لان اختصاص عدمه بذلك الوقت المقدردون ما قبله أو بعده لو وقع لا يؤثر لكان الممكن واقعا لا يؤثر وهو ضروري الاستحالة وذلك السبب لا يجوز ان يكون نفسه لان ذاته لو كانت مقتضية لعدمه لوجب أن لا توجد ابتداء لان ما يقتضيه ذات الشيء من حيث هو لا يمكن مغارقتها ولا طروضه كما ذهب اليه المعتزلة من ان الفناء ضد للعالم بخلقه تعالى لافي محمل فيه عدم العالم دفعة وينعدم الفناء المخلوق بنفسه لان الفناء ليس أمرا من شأنه الوجود حتى يقدر خلقه ولو سلم فلم ينعدم بنفسه

من غير معدوم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداءه لانقضاء ذاته عدمه وايضا لو خالق في ذات العالم بان يحل فيه كان مجتمعا معه ولو في لحظة فلا يكون ضد له فلا يغنيه ولو خلق في ذات العالم ولا في محل فن ايضاد وجوده وجوده العلم وايضا التضاد حاصل من الجانبين وكل واحد منهما قابل للمعدم فليس انتفاءه بذلك الضد أولى من انتفاء ذلك الضد به ولا زال شرطه لان نقل الكلام الى ذلك الشرط الزائل فيكون زواله ايضا زوال شرطه ٥٢ وهم جرائز وجودهم غير متناهية بعضها شرط لبعض (لا يقال) هذا لا يدفع ما ذهب اليه

الاشاعرة من ان الاعراض لا تبقى زمانين ومن جعلتها ماهو شرط بقاء الجواهر لوجودها فاذالم يخالف الله تعالى ذلك العرض بعدم فتائه بنفسه تنعدم الاجسام ايضا لان المشاهدة شاهدة ببقاء الاعراض فانكار بقاءها قدح في الضروريات فلا حاجة الى داليل لدفعه ولا ارادة القديم المختار لانه اذالم يكن مريدا لعدمه ثم صار مريدا فقد تغير ولم أن لا يكون المبدأ القديم و ارادته على نعت واحد في جميع الاحوال وان الفاعل بالارادة لا بد له من اثر يصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح اثر له بل ولانه افعلا (واجب) يمنع أن السبب لا يكون نفسه (قوله) لان ذاته لو اقتضت عدمه لم يوجد ابتداءه ممنوع لجواز اقتضاء ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان سابق عليه واستحالته ممنوعة ولو سلم فلا نسلم انه لا يجوز طرق ضده (قوله) أولا انتفاء ليس امر ايقدر خالقه (قلنا)

فلو لم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس (قلنا) وفي هذا خالف اخوانك فانهم قالوا ذاته تعالى ذات يلزم منها الكل على ترتيبه بالطبيع والاضطرار لان حيث انه عالم بها اذا التحيل لهذا المذهب هما واقفتهم على نفي الارادة وكالم يشترط علم الشمس بالنور للزوم النور بل يتبعها النور ضرورة فلنقدر ذلك في الاول ولا مانع منه (الوجه الثاني) هو انه ان سلم ان صدور الاشئ من الفاعل يقتضي العلم ايضا باصداره فعندهم فعل الله واحد وهو المعلوم الاول الذي هو عقل بسيط فينبغي أن لا يكون عالما الابه والمعلوم الاول يكون عالما ايضا باصداره من نفسه فقط فان الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوساطة والتولد والزم فالذي يصدر عما يصدر منه لا ينبغي ان يكون معلوما له ولم يصدر منه الا شئ واحد بل هذا يلزم في الفعل الارادي فكيف في الطبيعي فان حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بتغير بل ارادي بوجوب العلم باصل الحركة ولا بوجوب العلم بما يتولد منه بواسطته من مصادمته وكسر غيره فهذا ايضا لا جواب له عنه (فان قيل) فلو قضينا بانه لا يعرف الانفسه لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون في الشرف فوقع وكيف يكون المعلوم الاول اشرف من العلة (قلنا) فهذه الشناعة لازمة من مقالة الفلاسفة في نفي الارادة ونفي حدوث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الفلاسفة اولادهم ترك الفلاسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة (ثم يقال) ثم تنكر على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه غيره ليستفيد كما لانه في ذاته كاهل الانسان بشرف بالمعقولات اما ما يطلع على مصالحه في العواقب في الدنيا والآخرة واما التكل ذاته المظلمة الناقصة وكذا سائر المخلوقات واما ذات الله فستغني عن التكميل بل لو قدر له علم بكل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصا وهذا كما قلت في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان فانك واقفت سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزه عنه وان المتغيرات الداخلة في الزمان المنقصة الى ما كان ويكون لا يعرفها الاول لان ذلك بوجوب تغيره في ذاته ونأثيرا لم يكن في سلب ذلك عنه نقصان بل هو كمال وانما النقصان في الحواس والحاجة اليها اولولا نقصان الادعى لما احتاج الى حواس لتعريفه عما يتعرض للتغير به وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعمتم انه نقصان فاذا كنا نعرف الحوادث كلها ونذكر المحسوسات كلها والاول لا يعرف شيئا من الجزئيات ولا يدرك شيئا من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصانا فالعلم بالكميات العقلية ايضا يجوز ان يثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان ايضا وهذا لا يخرج منه كونه مسئلة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعرف ذاته ايضا (فنقول) المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بازادته امتدوا بالارادة على العلم ثم بالارادة والعلم جميعا على الحياة ثم بالحياة على ان كل من يشعر بنفسه وهو حي فيعرف ايضا ذاته فكان هذا منهجا معقولا في غاية المنة فاما انتم فاذا نفيتم الارادة والاحداث وزعمتم ان ما يصدر منه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع فاي بعد في ان تكون ذاته ذاتا من شأنها ان يوجد منها المعلوم الاول فقط ثم يلزم من المعلوم الاول المعلوم الثاني الى تمام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم منها السخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منهما ذاته كما لا يعرف غيره بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر منه فيعرف غيره وقد بينا من مذهبهم انه لا يعرف غيره والزمان خالفهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واذا لم يعرف غيره

المقصود تشبيه ذلك العرض بالانقضاء في مجرد كونه متناقضا لانه لان ذلك الضد هو نفس الانقضاء (قوله) فانما لم يعدم بنفسه لم (قلنا) قد عرفت جوابه وقوله ثالثا لو خالق في ذات العالم كان مجتمعا معه ولو في لحظة فلا يكون ضده فلنا ليس المراد بالانقضاء ما هو المصطلح حتى يمنع الاجتماع ولو في لحظة بل ما يناقض البقاء (وقوله) التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاءه بذلك الضد أولى من انتفاء الضد به (قلنا) ممنوع لجواز ان يكون انتفاءه بضده أولى بقرب الضد من السبب وبعدمه (وفي نظر) لان كل يمكن

موجود لا بد له من سبب يقارنه في الوجود ويدوم بدوامه ويزول بزواله فهما في مقارنة السبب سواء فلا معنى بعد أحدهما من سبب وقرب الآخر منه وإن أراد السبب المدة فعدم تأثير قربه وبعده في قوة السبب وضعفه ضروري ولو سلم أنه لا يجوز أن يكون سبب طرأ عند فلا نسلم أنه لا يجوز أن يكون زوال الشرط (قوله) لا نأنتقل الكلام إليه في لزوم التسلسل (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز أن يكون ذلك الشرط الزائل عرضا لا بعينه من أعراض متعددة من الأعراض التي ٥٣ لا تنق بذاتها كدورات معدودة من

الحركات مثلا فيكون كل واحد من تلك الأعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك الشيء باستمرار شرطه مادام تتبادل تلك الأعراض فاذا انتهت إلى ما لا بد منه كالدورة الأخيرة من تلك الدورات المتعددة فقد زال ما هو الشرط وزال ما هو المشروط به (فإن قيل) ماذا كذا يغاير في الأمور التي لا تقوم تلك الحركات بها وأما فيما قامت به تلك الحركة فلا يجوز اشتراطها بالان الحركة موقوفة في وجودها على محلها فلو اشتراط محلها به لزم الدور (فهذا الجواب) اغاير دفع امتناع العدم عن بعض الأمور القائمة بنفسها لا عن جميعها (قلنا) لأن سلم لزوم الدور احتياج تلك الأعراض المتبادلة إلى محلها في وجودها لا في بقائها العدم بقاءها واحتياج محلها إليها بقاءها لا في وجودها ثم إن سلمنا بطلان جميع ما ذكر قلنا السبب لعدم ارادة الفاعل المختار (قوله) أولا

لم يمدان لا يعرف نفسه (فإن قيل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الأول ميتا (قلت) فقد لزمك ذلك على مساق مذهبكم اذ لا فصل بينكم وبين من قال كل من لا يفعل بإرادة وقدرة واختيار ولا يسمع ولا يبصر فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فإن جاز أن يكون الأول خاليا عن هذه الصفات كما نأى حاجة به إلى أن يعرف ذاته فإن عادوا إلى أن كل يرى من المادة عقل بذاته فيعقل نفسه فقد بينا أن ذلك محكم لا برهان عليه (فإن قيل) البرهان عليه أن الموجود ينقسم إلى حي وإلى ميت والمحي أقدم وأشرف من الميت والأول أقدم وأشرف فلا يمكن حيا وكل حي يشعر بذاته اذ يستحيل أن يكون في معلولاته الحي وهو لا يكون حيا (قلنا) هذه ظلمات (فإننا نقول) لم يستحيل أن يلزم من لا يعرف نفسه من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة أو بغير واسطة فإن كان المحيل لذلك كون المعلوم أشرف من العلة فلم يستحيل أن يكون المعلوم أشرف من العلة وليس هذا بديهياتهم تنكر وإن شرفه في أن وجود الكل تابع لذاته لا في علمه (الدليل عليه) أن غيره ربما عرف أشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع ولو قال قائل الموجود ينقسم إلى البصير والاعمى والعالم والجاهل فليكن البصير أقدم وليكن الأول بصير أو عالما بالأشياء لكنكم تنكرون ذلك وتقولون ليس أشرف في البصر والعلم بالأشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجد منه انك الذي فيه العلماء وذو الأبصار وكذلك أشرف في معرفة الذات في كونه مبدأ الذوات المعروفة وهذا شرف مخصوص به فبالضرورة يضطررون إلى نفي علمه أيضا بذاته اذ لا يدل على شيء من ذلك سوى الإرادة ولا يدل على إرادة سوى حدوث العالم وبفساد ذلك يفسد هذا كما علم على من يأخذ هذه الأمور من نظار العقل لجمع ما ذكره من صفات الأول أو نفيها لجهة علم عليه الانغمينات وظنون تستكشف الفقهاء منها في الظنيات ولا غرو لو حار العقل في الصفات الإلهية ولا عجب اغما العجب من عجبهم بانفسهم وبآدابهم ومن اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والخيال (مسئلة) في بطلان قولهم أن الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات المنقصة بانقسام الزمان إلى الآن وإلى ما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك وإن من ذهب منهم إلى أنه لا يعلم الأنفس فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب منهم إلى أنه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم أنه يعلم الأشياء علما كليا لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف بالماضي والمستقبل والآن ومع ذلك زعم أنه لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض إلا أنه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولا بد أولاً من فهم مذهبهم ثم الاشتغال بالاعتراض وتبيين هذا المثال وهو أن الشمس مثلا تنكشف بعد أن لم تكن منكسفة ثم تخفى فيحصل لها ثلاثة أحوال أعنى الكسوف حالة هو فيها معدوم منتظر الوجود أي سيكون وحالة هو فيها موجود أي هو كائن وحالة ثالثة هو فيها معدوم ولكنه كان من قبل (ولنا بازاء هذه الأحوال الثلاثة علوم مختلفة) فإنا نعلم أولاً أن الكسوف معدوم وسيكون وثانياً أنه كائن وثالثاً أنه كان وأيس كائناً الآن وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتعاقبها على المحل بوجوب تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الانحلاء أن الكسوف موجود الآن كان جهلاً بالاعلم ولو علم عند وجوده أنه معدوم كان جاهلاً ببعض هذه لا يقوم مقام بعض فزعموا أن الله تعالى لا يختلف حاله في هذه الأحوال الثلاثة فانه يؤدي إلى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور أن يعلم هذه الأمور الثلاثة

إذا لم يكن مراداً أولاً ثم صار مراداً فقد تغير (قلنا) الإرادة واحدة ولها تعلقات متعددة بحسب تعدد المراتب فاللازم تغير في التعلق لا في الصفة القديمة ولا استحالته فيه وأيضاً يجوز أن تكون الإرادة في الازل متعلقة بوجوده في وقت وبعده في وقت آخر فلا يلزم التغير أصلاً وقوله ثانياً الفاعل بالإرادة لا بد له من أثر بصدر عنه والعدم نفي محض لا يصلح أثر له (قلنا) لأن سلم أن العدم المحدود لا يصلح أن يكون أثر الفاعل المختار وإنما ذلك في العدم المستمر وأما العدم الحادث فقد يجوز أن يكون أثر الكاثير فيكون محدداً بعد ما لم يحد

وأيضاً معنى استناد العدم إلى أركانه أو أركانها وأنه لم يخلق أركانه بالوجود فلم يحصل الوجود لأنه أراد العدم ففعله هذا ثم إن هذا الدليل منقوض بالأعراض والصور الخالصة في المواد فانها تدمر اتفاقاً مع جريان الدليل فيها (لا يقال) لأنهم أم هناك أصلاً بل ينظر أركانها على محالها (لأننا نقول) لا شك انها قبل ما ريان اضدادها، وجودية في محالها فندطرمان اضدادها لان بقيت على ما كانت عليه من الوجود يلزم اجتماع الضدين والايلازم انعدامها وإيضاً ٥٤ من الأعراض ما لا ضده كالحركة فانها لا ضد لها بل التقابل بينها وبين

السكرتون عندهم من تقابل العدم والمملكة فلا يصح العذر المذكور فيها
 الفصل الرابع في بطلان قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه الا الواحد
 قالوا الفاعل اذا كان واحداً في ذاته ولم تكن له صفة حقيقية ولا اعتبارية ولم يكن فعله باطلاً ولا بشرط وهو المعنى بالواحد من جميع الوجوه لا يجوز أن يصدر عنه أكثر من واحد وزبدة ما احتجوا عليه هو ان العلة الموحدة للمعلول يجب أن تكون موجودة قبل المعلول قبلية بالذات ويجب أن تكون لها خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره إذ لو لاها لم يكن اقتضاؤها لهذا المعلول أولى من اقتضاها للمعداه فلا يتصور صدورهما عنها فإذا كانت العلة الموحدة ذاتاً بسيطة لا تتكرر فيها بوجه من الوجوه فلا شك أن تلك الخصوصية انما تكون بحسب الذات لأن المفروض أن لا مدخل في العلوية لتغير الذات البسيطة التي لا تتكرر فيها بوجه من

والعلم يتبع المعلوم فاذا تغير المعلوم تغير العلم وإذا تغير العلم فقد تغير العالم لا محالة والتغير على الله تعالى محال ومع هذا زعم انه يعلم الكسوف وجميع صفاته وهو ارضه ولكنه علمها هو بصفته في الازل والابد ولا يخلف مثل ان يعلم مثلاً ان الشمس موجودة وان القمر موجود وانهم ما حصل لامنه بواسطة الملازمة التي سموها باصطلاحهم عقولاً مجردة ويعلم انهم ما يتحركان حركات دورية ويعلم أن بين فلبيكم ما تقاطعا على نقطتين هما الرأس والذنب وانهم ما يجتمعان في بعض الاحوال في العقدتين فتتكشف الشمس أي يحول جرم القمر بينهما ما بين العين الناظرين فيستترا الشمس عن العين وانه اذا جا وزالعقدة مثلاً بقدر اركذ او هو سنة مثلاً فانها تكشف مرة أخرى وان ذلك الانكشاف يكون في جميعها أو ثلثها أو نصفها وانها تكث ساعة أو ساعتين وهكذا الى جميع احوال الكسوف وهو ارضه فلا يعزب عن علمه شيء ولكن علمه هذا قبل الكسوف وحالة الكسوف وبعد الانجلاء على وتيرة واحدة لا يختلف ولا يوجب تغيراً في ذاته وكذا علمه بجميع الحوادث فانها انما تحدث بأسباب وتلك الاسباب لها أسباب أخرى ان تفتش الى الحركة الدورية الشمسية وسبب الحركة الدورية نفس السموات وسبب تحريك النفس التشويق الى التشبه بالله تعالى والملائكة المقرين فالكل معلوم له أي هو منكشف له انكشافاً واحداً متتاسماً لا يترفيه الزمان ومع هذا حالة الكسوف لا يقال انه يعلم ان الكسوف موجود الآن ولا يعلم بعده انه انجلى الآن وكل ما يجب في ترميزه الاضافة الى الزمان فلا يتصور ان يعلمه لانه يوجب التغير هذا فيما يتسم بالزمان وكذا مذاهبهم فيما يتسم بالمادة والمكان كأنه خاص بالناس والحية وانات فانهم يقولون لا يعلم عوارض زيد وعمر ووخالد وانما يعلم الانسان المطلق بعلم كلي ويدل عوارضه وخواصه وانه ينبغي أن يكون بدنه مركباً من اعضاء بعضها اللبثس وبعضها المشي وبعضها الادراك وبعضها زوج وبعضها افرودان قواه ينبغي ان تكون مبشورة في اجزائه وهم جرائي كل صفة في داخل الآدمي وباطنه وكل ما هو من لواحقه وصفاته ولوازمه حتى لا يعزب عن علمه شيء ويعلمه كلياً فاما شخص زيد فانما يتبين عن شخص عمر والحس لاله قل فان عماد التميز الاشارة الى جهة معينة والعقل بعقل الجهة المطلقة الكلية والمكان الكلي فاما قولنا هذا او هذا اشارة الى نسبة خاصة لذلك المحسوس الى الحاسس بكونه منه على قرب أو بعد أو جهة معينة وذلك يستحيل في حقه وهذه قاعدة اعتقدها واستأصلوا بها اشرايع بالكلية اذ مضى هوذا ان زيداً مثلاً لو أطاع الله تعالى أو عصاه لم يكن الله عالماً بما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيداً بعينه فانه شخص واقف على حاله حادثه بعد ان لم تكن واذا لم يعرف الشخص لم يعرف احواله وأفعاله بل لا يعلم كفر زيد ولا اسلامه وانما يعلم كفر الانسان واسلامه مطلقاً كلياً لا بخصوصاً بالاشخاص بل يلزم ان يقال تحدى محمد صلى الله عليه وسلم بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم أن من الناس من يتحدى بالنبوة وان صفة اركش كذا وكذا فاما النبي المعين بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها الا انها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين ويوجب ادراكها على اختلافها تغيراً فهذا ما أردنا أن نذكره من نقل مذاهبهم وأولاً من تفهيمه ثانياً من القمائع اللازمة عليه ثالثاً من ذكر الآن خباياهم ووجه بطلانها (وخبائهم) ان هذه احوال ثلاثة مختلفة واختلافات اذا تماقت على محال

واحد

الوجود فاذا فرض لها معلول آخر كانت العلة بحسب ذاتها

خصوصية مع غيره ليست مع غيره أصلاً فلا يمكن أن يكون لها معلول آخر والا لزم أن تكون خصوصية بحسب ذاتها مع الثاني أيضاً فلا يكون لها مع شيء من المعلومين خصوصية ليست لها مع غيره فلا تكون علة لشيء منها هذا خلاف (لا يقال) يجوز أن تكون خصوصية مع المعلول الأول بحسب ذاتها غير خصوصية مع المعلول الثاني بحسب ان يكون لها مع كل من المعلومين خصوصية ليست لها مع

الآخر لتكون علة الكل منهما (لأننا نقول) لما فرض ذات الالهة واحدة من جميع الوجوه لم يتصور ان يكون بحسب ذاتها خاصية ان
 يرتب عليها ما عليه ان بل لا بد في ذات الالهة من تعدد ولو بحسب الاعتبار حتى يتصور تعددنا لخصوصية بحسب ما فيها (وجوابه)
 أنا لا نسب لم أنه يجب أن يكون للالهة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم أن تكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول
 لها لا تكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولا لها والالم كن اقتضاؤها ٥٥ لمعلولها أولى من اقتضاها للماعداء وأما

انه يجب أن تكون لها
 خصوصية مع معلولها
 المعين لا لتكون تلك
 الخصوصية لغير ذلك
 المعلول المعين أصلا فلا
 دلالة عليه وما ذكره من
 أنه لولاها لم يكن اقتضاؤها
 لهذا المعلول أولى من
 اقتضاها للماعداء ان أريد
 به أنه لولا الخصوصية
 المختصة بالمعلول المعين لم
 يكن اقتضاؤها لهذا
 المعلول أولى من اقتضاها
 للماعداء مما ليس معلولا
 لها فلا نسلم الملازمة وأما
 تتم لولم يكن لها خصوصية
 مع أصلا وهو ممنوع
 لجواز أن لا تكون لها
 خصوصية مختصة به ومع
 ذلك يكون لها خصوصية
 مع أمور متعددة مختصة
 بها من جملة ذلك المعلول
 المعين وبحسبها يكون
 اقتضاؤها له أولى من
 اقتضاها للماليس معلولا
 لها وبسببها يصدر عنها
 ذلك المعلول مع سائر
 معلولاتها دون ما سواها
 وان أريد به لولا الخصوصية
 المختصة بالمعلول المعين لم
 يكن اقتضاؤها لهذا
 المعلول أولى من اقتضاها

واحد أو حدث فيه تغير الاحالة فان كان حالة الكسوف عالما بأنه سيكون كما كان قبله فهو جاهل لا عالم وان
 كان عالما بأنه كاش قبل ذلك كان عالما بأنه ليس بكاش وأنه سيكون فقد اختلف علمه فاختلقت حالة فلم
 التفت برأيه لا معنى للتغير الا اختلاف العالم فان لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغير ومن لم يكن له علم بأنه كاش ثم
 حصل حالة الوجود فقد تغير وحققوا هذا بان الاحوال ثلاثة حالة هي اضافة محضة ككونك عينا وشما الا فان
 هذا البرح الى وصف ذاتي بل هو اضافة محضة فان تحول الشيء الذي كان على عينك الى شما لك تغيرت
 اضافتك ولم تتغير ذاتك محال وهذا تبدل اضافة على الذات وليس بتبدل الذات ومن هذا القبيل اذا
 كنت قادرا على تحريك اجسام حاضرة بين يديك فانه مدت الاجسام أو انه قد تم بهضه لم تتغير قوتك
 القوية ولا قدرتك لان القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق أو لانتم على المعين نائبا من حيث انه جسم
 فلم تكن اضافة القدرة الى الجسم المعين وصفا ذاتيا بل اضافة محضة فمدته ما يوجب زوال اضافة لا تغيرا
 في حال القادر الثالث تتغير في الذات وهو ان لا يكون عالما فيعلم أولا يكون قادرا فيقدر فهذا تغير وتغير
 المعلوم بوجوب تغيره فان حقيقة ذات العلم تدخل فيه الاضافة الى المعلوم الخاص اذ حقيقة العلم المعين
 تعلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فتمت له به على وجه آخر علم آخر بالضرورة فتعاقبه بوجوب
 اختلاف حال العالم ولا يمكن ان يقال ان الذات علما واحد اذ فيصير العلم بالكون بهد كونه عالما به سيكون
 ثم هو يصير عالما بأنه كان بعد ان كان عالما بأنه كاش فالعلم واحد متشابه الاحوال وقد تبدلت عليه الاضافة
 اذ الاضافة في العلم حقيقة ذات العلم فتبدلها بوجوب تبدل ذات العلم بلزم منه التغير وهو محال على الله
 تعالى (والاعتراض) عليه من وجهين (أحدهما) ان يقال لم تذكر من في من يقول ان الله تعالى له علم
 واحد بوجوده كسوف مثله لاف وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون وهو بعينه عند
 الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانجلاء علم بالانقضاء وان هذه الاختلافات ترجع الى اضافات
 لا توجب تبدل ذات العلم فلا توجب تغير اوراق ذات العالم وان ذلك ينزل منزلة الاضافة المحضة فان
 ما لشخص الواحد يكون على عينك ثم ترجع الى قد املت ثم الى شما لك فتعاقب عليك الاضافات والتغير
 ذلك الشخص المنتقل دونك وهكذا ينبغي ان تفهم الحال في علم الله تعالى فاننا نسلم انه يعلم الاشياء يعلم
 واحد في الازل والابد والحال لا يتغير وقرضهم نفي التغير وهو متفق عليه (وقولهم) من ضرورية اثبات
 العلم بالكون الآن والانتفاء بعده تغير فليس يعلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما بقدم
 ز يدغدغ عند طلوع الشمس وأدام هذا العلم ولم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكننا لم عند
 طلوع الشمس مجرد العلم السابق بقدمه الآن وببده بأنه قد قدم من قبل وكان ذلك العلم الواحد الباقي
 كافيا في الاطاحة بهذه الاحوال الثلاثة فيقولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين داخل في حقيقة ذاته ومهما
 اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل
 التغير فنقول ان صح هذا فاسلكوا مسلك اخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا انه لا يعلم الا نفسه وان علمه
 بذاته عين ذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجناد المطلق وهذه مختلفات لا محالة
 فالاضافات اليها تختلف لا محالة ولا يصلح العلم الواحد لان يكون علما بالمختلفات لان المضاف
 مختلف فالاضافة مختلفة والاضافة الى المعلوم ذاتية فلهذا وجوب ذلك تعددا واختلافا لا تعددا فقط مع

لما عدها مما هو معلول لها فاللازمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع (فاننا نقول) لا أولوية بل كما يقتضي هذا المعلول يقتضي ما سواه مما هو
 معلول لها فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة ان ذات الالهة اذا كانت واحدة من
 جميع الوجوه وكان لها خصوصية واحدة مع أمور متعددة كان نسبته الىهم واحدة فلا يكون لواحد من الالهة ما ليس للآخر بل
 بحسب تساويها في جميع ما لها من الالهة فلا تكون أشياء متعددة بل شيئا واحدا (قلت) نعم بل الحقيقة في الحقيقة بتأثيرها لا يعوارضها

فهى لا تحتاج فى تكثيرها إلى العلم بل العارضة لما من العلم الوجود وهو امر واحد وانما يتمايز بتمايز القوابل وتعدد الامن
جوهه العلم بلا لزوم من تساويه فى جميع ما لها من العلم ان لا تكون اشياء متعددة (نعم) تمايز افراد نوع واحد لا يكون الا بعوارض
مختلفة الحقائق والاحتاجت تلك الحقائق فى ان يتخالف وتمايز بعضها عن بعض الى عوارض اخرى وهم جوايز لم يلزم التسلسل فلو صدر
عن الواحد الحقيقى افراد نوع واحد ٥٦ يفرض عليها عن علمها الواحد تلك العوارض تلك المخالفة الحقائق فلا يتميز بعضها

عن بعض فلا تكون
متعددة (فان قلت) الحكم
بان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد يدعى به يحتاج
فيه الى نوع تنبيه لازالة
ما فيها من الخفاء وانما
كثرت مدافعة الناس فيه
لا غفالههم معنى الوحدة
الحقيقية فما ذكر في
ضرورة الاحتجاج ليس الا
تنبيه لا تفقد فيه المناقشة
(قلت) هذا الحكم قد
خالف فيه اهل المال على
كثرتهم و تفاوت طبقاتهم
فكيف يسمع فيه دعوى
السدية وقد يجاب عن
الاحتجاج المذكور ايضا
بان السلوب والاضافات
اما ان تخل بالوحدة
الحقيقية اولافان كان
الاول باطل فاعرفوا على
هذه المسئلة من ان المبدأ
الاول لا يصح ان يصدر
عنه امور متعددة لكونه
سلب عنه اشياء كثيرة
فتحصل له جهة كثيرة هذا
الاعتبار فيصح بها ان يكون
مصدرا الامور متعددة وان
كان الثاني فيجوز ان يكون
للذات السالبة بعبارة
سلب خصوصية مع
معلوماتها المعين لا تكون

التماثل اذا تماثلت ما يسد به منها سد البعض والعلم بالحيلوان لا يسد به العلم بالجماد والعلم بالبياض
لا يسد به العلم بالسواد فهما مختلفان (ثم هذه الانواع والاجناس والعوارض الكلية لانهاية لها) وهى
مختلفة والعلوم المختلفة تنطوى تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزيد وايت شىء
كيف يستحيز العاقل من نفسه ان يحيل الاتحاد فى العلم بالشىء الواحد المنقسمه احواله الى الماضى
والمستقبل والآن وهو لا يحيل الاتحاد فى العلم المتلقى بجميع الاجناس والانواع المختلفة والاختلاف
والاتباع بين الاجناس والانواع المتباعدة اشد من الاختلاف الواقع بين احوال الشىء الواحد المنقسم
بانقسام الزمان فادلم بوجوب ذلك تعددا واختلافا كيف يوجب هذا تعددا واختلافا ومهما ثبت بالبرهان
ان اختلاف الازمان دون اختلاف الاجناس والانواع وان ذلك لم يوجب ان تعدد الاختلاف فهذا ايضا
لا يوجب الاختلاف واذ لم يوجب الاختلاف جاز الاحاطة بالكل بعلم واحد دائم فى الازل والابد ولا
يوجب ذلك تغيرا فى ذات العالم (الاغراض الثابتة) هو ان يقال وما المانع على اصلكم من ان يعلم هذه
الامور الجزئية وان كان يتغير وهلا اعتقدتم ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه كما ذهب جههم من
المعتزلة الى ان علومهم بالحوادث حادثة وكما اعتقد السكرامية من عند آخرهم انه محل الحوادث ولم ينكر
جماهير اهل الحق عليهم الامن حيث ان التغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو
حادث وليس بقديم واما انتم فذهبكم ان العالم قديم وانه لا يخلو عن التغير واذ اعتقدتم قديما متغيرا فلا
مانع لكم من هذا الاعتقاد (فان قيل) انما احل ذلك لان العلم بالحادث فى ذاته لا يخلو اما ان يحدث من
جهته او من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فانما يبين ان القديم لا يصدر منه حادث ولا يصير فاعلا بعد ان
لم يكن فاعلا فانه يوجب تغيرا وقد قررناه فى مسئلة حدوث العالم وان حصل ذلك فى ذاته من جهة غيره
فكيف يكون غيره مؤثرا فيه ومغيرا له حتى تتغير احواله على سبيل التغير والاضطرار من جهة غيره
(فلنا) كل واحد من القسمين غير محال على اصلكم اما قواكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد
ابطاناه فى تلك المسئلة كيف وعندكم يستحيل ان يصدر من القديم حادث هو اول الحوادث فشرط
استحالته كونه اولاف هذا الحوادث ليست لها اسباب حادثة الى غير نهاية بل تنتهى الى واسطة الحركة
الدورية الى شىء قديم هو نفس الفلك وحياته فان نفس الفلكية قد عرفت والحركة الدورية تحدث منها وكل
جزء من اجزاء الحركة يحدث وينقضى وما بعده متجدد لا محالة فاذا ن الحوادث صادرة من القديم عندكم
واكن اذا تشابهت احوال القديم تشابه فيضنا الحوادث منه على الدوام كما تشابه احوال الحركة لما ان
كانت تصدر من قديم وتشابه الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بانه يجوز صدور حادث من قديم
اذا كانت تصدر على التماسب والدوام فانك فى العلوم الحادثة من هذا القبيل (واما القسم الثانى) وهو
صدور هذا العلم فيه من غيره (فنقول) ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا ثلاثة امور (أحدها) التغير
وقد بينا زومه على اصلكم (والثانى) كون التغير سببا للتغير المتغير وهو ليس بحال عندكم فليكن حدوث
الشىء سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون تمثل الشخص المتلون بآراء الحدة الباصرة سببا لانطباع
مثل ذلك الشخص فى العاطفة الجليدية من الحدة عند توسط الهواء المشف بين الحدة والبصر فاذا
جاز ان يكون حدوث الحوادث سببا لانطباع الصورة فى الحدة فهو معنى الابصار فلم يستحيل ان

تلك الخصوصية مع معلوماتها الآخر وباعتبار سلب آخر خصوصية اخرى مع معلوماتها المعين الآخر لا تكون
هذه الخصوصية مع المعلول الاول ويصدرهم باعتبار تنبئ الخصوصية تنبئ ذلك المعلولان من غير لزوم محذور (لا يقال) لا يجوز ان
تكون خصوصية العلم مع معلوماتها باعتبار امر عدى منضم الى تلك العلم ولا يلزم ان يكون لعدم دخل فى وجود المعلول وهو باطل
بالضرورة والاعدام الذى يتوهم كونه مشروطا بعدم القيم لقصره فى تبين الثوب مشا لا ليست بشرط بل هى كافية عن شروط

هي أمور وجودية كوقوع شعاع الشمس على الثوب لا تضار (لأننا نقول) المعلوم بالبدنية هو أن الفاعل الموجود لا بد وأن يكون موجودا حتى يفيد الوجود لأن كل ما يتوقف عليه وجوده لا بد وأن يكون موجودا فإن العقل لا ينقبض عن تجزئته وتوقف تأثيره المؤثر على أمره (فإن قلت) تختار الشق الأول وهو أن السلب محل بالوحدة الحقيقية لأنه يقتضي ثبوت المسلوب فثبوت السلب انما يكون باعتبار وجود المسلوب معه وهو بهذا الاعتبار لا يكون واحدا حقيقيا ٥٧ ولا يلزم منه بطلان ما فزعوا على هذه

العادة لأن المبدأ الأول
علة لجميع ما عداه فيقدم
عليه فلا يكون في مرتبة
إيجاد المبدأ الأول
لاذنه ولا خارجا لمسلوب
حتى يسلب عنه ويحصل
باعتباره كسنة فيكون
منشأ المصدر الكثير وأما
بعد صدور المبدأ الأول
فلا نزاع في صدور مبدول
آخر عنه باعتبار (قلت)
لأن السلب يستدعي
ثبوت المسلوب بل تعقل
السلب يستدعي تعقل
المسلوب وأما نفس السلب
أعني انتفاء شيء عن شيء فلا
يستدعي ثبوت المسلوب
أصلا لافي الذهن ولا في
الخارج فلو حصل
باعتباره كسنة يكون لبدء
الأول في مرتبة إيجاد
المبدأ الأول جهة كثيرة
يصلح باعتبارها لأن يكون
مصدر الكثير فلا يصح
التفريق وقد يحتج لهذا
المطلوب بأنه لو صدر عن
الواحد الحقيقي (أ) و (ب)
لزم صدق قولنا صدر عنه
(أ) ولم يصدر عنه (أ) من
جهة واحدة وأنه محال
لأنه لا صدق المتناقضين
أما صدق الأول فظاهر

يكون حدوث الحوادث سببا لحصول علم الأول بها فإن القوة الباصرة كما أنها مستعدة للأدراك
ويكون حصول الشخص المتلون مع ارتفاع الحواجز سببا لحصول الإدراك فليكن ذات المبدأ الأول
عندكم مستعدة لقبول العلم ويخرج من القوة إلى الفعل بوجود ذلك الحادث فإن كان في نفسه تغير
القديم فالقديم المتغير عندهم مستحيل وإن زعمتم أن ذلك يستحيل في واجب الوجود فليس لكم على
إثبات واجب الوجود دليل الاقطع سلسلة العلل والمعلولات كما سبق وقد بينا أن قطع التسلسل ممكن
بقديم متغير (والأمر الثالث) الذي يتضمنه هذا هو كون القديم متغيرا بغيره وإن ذلك يوجب التفسير
واسمى التغير عليه فيقال ولم يستحيل عندكم هذا وهو أن يكون سببا لحدوث الحوادث بوساطة ثم
يكون حدوث الحوادث سببا لحصول العلم له بها وكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ولكن بالوساطة
وقولكم أن ذلك يشبه التفسير فليكن كذلك فإنه لا يفتقر إلى ما صدمكم إذ زعمتم أن ما صدر من الله تعالى يصدر على
سبيل اللزوم والطبيع ولا قدرته على أن لا يفعل وهذا أيضا يشبه نوعا من التفسير ويشير إلى أنه
كالمتغير فيما صدر عنه (وإن قيل) أن ذلك ليس باضطرار لأن كماله في أن يكون مصدر الجميع الأشياء
فهذا ليس بتفسير فإن كماله في أن يعلم جميع الأشياء ولو حصل لنا علم بمقارن كل حادث كان ذلك كمالنا
لأنه صانوا تفسيره فليكن كذلك في حقه والله أعلم (مسئلة) في تجهيزهم عن إقامة الدليل على أن أسماء
حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (وقد قالوا) أن الأسماء حيوان وإن له نفسا نسبت إلى بدن
السما كنسبة نفوسنا إلى أبداننا وكان أبداننا تتحرك بالإرادة نحو أغراضنا تتحرك بملك النفس فكذلك
السموات وإن غرض السموات بحركتها دورية عبادة رب العالمين على وجهه سنذكره (ومذهبهم
في هذه المسئلة) بما لا ينكر إمكانه ولا يدعي استحالة فإن الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم
فلا أكبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستندرا فإن الشكل المخصوص ليس شرط الحياة إذ
الحيوانات مع اختلاف أشكالها مشتركة في قبول الحياة ولا كما ندعي حيزهم عن معرفة ذلك بدليل
العقل وإن هذا إن كان صحيحا فلا يطالع عليه إلا الأنبياء بإلهام من الله أو وحى وقياس العقل ليس يدل
عليه نعم لا بعد أن يتعرف مثل ذلك بدليل أن وجود الدليل وساعد (ولكننا نقول) ما أورده دليلا
لا يصلح إلا لإفادة ظن فاما أن يفيد قطعا فلا (وخيالهم فيه) أن قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسية
وكل جسم متحرك فله محرك وهذه مقدمة عقلية إذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسم ساكن كل جسم
متحرك وكل متحرك فاما أن يكون منه متحرك ذات المحرك كالحياة في حركة الحجر إلى أسفل والإرادة في
حركة الحيوان مع القدرة وأما أن يكون المحرك خارجا ولكن يتحرك على طريق التفسير كرفع الحجر إلى فوق
وكل ما يتحرك بمعنى في ذاته فاما أن لا يشعر ذلك الشيء بالحركة ونحن ندعي طبيعة تحرك الحجر إلى أسفل
وأما أن يشعر به ونحن نسميه أراد باؤنفسانيا فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاضرة الدائرة بين
الذني والأشياء أما قسرية وأما طوعية وأما إرادته وإذا بطل القسمان تعين الثالث ولا يمكن أن يكون
قسريا لأن المحرك أقساما حسيما آخر يتحرك بالإرادة أو بالقسرية وينتهي لا محالة إلى إرادته وهو ما ثبت
في أجسام السموات متحرك بالإرادة فقد حصل الغرض فأي فائدة في وضع حركات قسرية وبالأخرة
لا بد من الرجوع إلى الإرادة وأما أن يقل يتحرك بالقسرية والله تعالى هو المحرك بغير واسطة وهو محال

(٨ - تهافت غزالي) وأما صدق الثاني فلأنه لما صدر عنه (ب) الذي هو غير (أ) صدق أنه لم يصدر عنه (أ) فيصدق حينئذ
أنه صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) وأما أنه من جهة واحدة فلأن الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا تندرجه فيه أصلا وهذا الوجه
هو الذي كتب الشيخ الرئيس إلى تلميذه بهمنيار لم يطلب منه البرهان على هذا المسلوب (وجوابه) أنا لا نسلم أنه إذا صدر عنه (ب)
الذي هو غير (أ) صدق أنه لم يصدر (أ) بل اللازم أنه صدر عنه ما ليس (أ) وهو لا ينقض قولنا صدر عنه (أ) وقال الامام الرازي

رحمه الله والحب من يقف في تعليم الآلة العاصمة من القاط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطالب الاشراف اعرض عن استعمالها حتى يقع غلط يضلك منه البيان (وقد تقر هذا الاستدلال) بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنتان (أ) و (ب) مثلان حيث أنه يجب عنه (أ) لا يجب عنه (ب) لما مر من ان الدالة لها مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر باعتبارها مصدر عنه ذلك المعلول ٥٨ المعين فلو وجب عنه (ب) لكان وجوب (ب) عنه من الحيشية التي وجب (أ) اذا

لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وانه خالق له لازم أن يتحرك كل جسم فلا بد وان تختص الحركة بصفة بها يتميز عن غيره من الاجسام وتلك الصفة هي المحرك القريب اما بالارادة أو الطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يتحرك بالارادة لان ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم يستعد هذا الجسم على الخصوص لان راد تحريكه دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك جزافا فان ذلك محال كما سبق في مسألة حدوث العالم واذا ثبت ان هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم الاول وهو تقدير الحركة القسمية فينبغي ان يقال هي طبيعية وهو غير ممكن لان الطبيعة بمجرد ها قطعها لا تكون سببا للحركة لان معنى الحركة هروب من مكان وطلب لمكان آخر فالجسم الذي فيه الجسم ان كان من الامثلة فلا يتحرك عنه ولهذا لا يتحرك زق معلوم من الهواء على وجه الماء الى اسفل واذا غمس في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملائم فسكن والطبيعة قائمة ولكن ان نقل الى مكان لا يلائمه هرب منه الى الملائم كما هرب الملوء بالهواء من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الدورية لا يتصور ان تكون طبيعية لان كل موضع وان فرض الهرب منه فهو عائد اليه والمهرب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك لا ينصرف زق معلوم من الهواء الى باطن الماء ولا الجحر ينصرف بعد الاستقرار على الارض فيعود الى الهواء فلم يبق الا القسم الثالث وهي الحركة الارادية (الاعتراض) هو اننا نقول نحن نقدر ثلاث احتمالات سوى مذهبيكم لا برهان على بطلانها (الاول) ان تقدير حركة السماء قهر الجسم آخر مبدأ تحركها يدبرها على الدورام ذلك الجسم المتحرك لا يكون ككرة ولا يكون محيطا فلا يكون سماء في بطن قوهم ان حركة السماء ارادية وان السماء حيوان وهذا الذي ذكرناه ممكن وليس في دفعه التجرد استبعاد (الثاني) هو ان يقال الحركة قسرية فهو مبدؤها ارادة الله فانا نقول حركة الجسم الى اسفل ايضا قسرية تحدث بخلق الله الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الاجسام التي ليست حيوانية فيبقى استعمالهم ان الارادة لم اختصاص به وسائر الاجسام تشاركها في الجسمية فقد بينا ان الارادة القديمة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله وانهم مضطرون الى اثبات صفة هذا شأنها في تعيين جهة الحركة الدورية وفي تعيين موضع القطبية والنقطة (والقول الوجه) ان ما استعدوه في اختصاص الجسم بتعلق الارادة به من غير تميز بصفة يتقلب عليهم في تميزه بتلك الصفة (فانا نقول) ولم تميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها تفرق غيره من الاجسام وسائر الاجسام ايضا اجسام فلم حصل فيه ما لم يحصل في غيره وان علل ذلك بصفة اخرى توجه السؤال في الصفة الاخرى وهكذا يتسلسل الى غير نهاية فيضطرون بالآخرة الى التحكم في الارادة وان في المبادئ ما يميز الشيء عن مثله فيخصه بصفة عن أمثاله (الثالث) هو ان يسلم ان السماء اختص بصفة تلك الصفة مبدأ الحركة كما اعتدوه في هوى الجحر الى اسفل الا انه لا يشعربه كالجحر وقوهم ان المطلوب بالطبع لا يكون مهروبا عنه بالطبع فتلبس لانه ليس ثم اما كن متفائلة بالعدد عندهم بل الجسم واحد والحركة الدورية واحدة فلا لجسم جزء بالفصل ولا الحركة جزء بالفعل وانما يجزأ بالوهم فليست تلك الحركة اطلب المكان ولا الهرب من المكان فيمكن ان يخلق جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دورية وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى لان مقتضى الحركة طلب المكان ثم تكون الحركة للوصول اليه (وقوله) ان كل حركة فهي اطلب مكان أو هرب منه ان كان ضروريا

تعدد حيثية فيه لان الكلام في الواحد الحقيقي فيلزم التناقض لانه من حيث انه يجب عنه (أ) وجب (ب) وقد ثبت انه من حيث انه يجب عنه (أ) لا يجب (ب) وهو تناقض وقد عرفت فيما سبق ما في المقدمة القائلة بان الدالة مع معلولها المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلولها الآخر فنذكر (وقد تقر) بأنه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنتان (أ) و (ب) مثلان لزم اجتماع النقيضين لان عدم صدور (أ) صادق على صدور (ب) الذي ليس (أ) ضرورة عدم صدق صدور (أ) على صدور (ب) فلو لم يصدق عدم صدور (أ) ايضا ارتفع النقيضان فقد اجتمع في الواحد الحقيقي صدور (أ) وعدم صدور (أ) وهما نقيضان واذا لم يكن المصدر واحدا حقيقيا كان صدور (أ) عنه من جهة وعدم صدوره من جهة اخرى وهما اختلاف الجهتين

لانه ناقض وفاسد ظاهر لان اجتماع النقيضين الذي هو محال هو ان يصدق على شيء واحد نقيضان ويحمل عليه فكانت بطريق حمل المواطة كان يصدق مثلا على واحدانه صدر عنه (أ) ولم يصد عنه (أ) لان وجهه انه يحمل عليه بالاشتقاق (أ) فيما نحن فيه فانه وحده في الواحد صدور (أ) وعدم صدور (أ) الذي هو صدور ما ليس (أ) ولا يلزم منه صدق قولنا صدر عنه (أ) ولم يصد عنه (أ) كالا صفر الحلو الذي توحد فيه الصفرة واللاصفرة التي هي الخلاوة (لا يقال) اذا ثبت للواحد صدور (أ) وعدم

صدور (أ) لزم أن تصدق قولنا مصدره (أ) وعدم غننه صدق صدور (أ) لأن ثبوت ما أخذ الاشتقاق للشيء وجب صدق المشتق عليه فقد اجتمع في الواحد الحقيقي نقيضان بطريق حل المواطأة (لأننا نقول) عدم صدور (أ) قد يطلق ويراد به ما ليس صدور (أ) وهو معنى غير صدور (أ) وللازمن من عدم صدق صدور (أ) على صدور (ب) صدق هذا المعنى عليه لأنه لازم لنقيضه وقد يطلق ويراد به انتفاء صدور (أ) وهو أخص من المعنى الأول لأن ما ليس صدور (أ) بصدق عليه ٥٩ وعلى غيره من المفهومات كالإنسان والفرس وغيرهما

والصدق على صدور (ب) هو المعنى الأول لا الثاني لأن صدور (ب) ليس انتفاء صدور (أ) بل غير صدور (أ) وثبوت عدم صدور (أ) بالمعنى الأول للشيء لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور (أ) لأن عدم بذلك المعنى ليس مأخذاً اشتقاق له بل مأخذاً اشتقاقه هو العدم بالمعنى الثاني وقد عرفت أن العدم بالمعنى الأول أعم منه بالمعنى الثاني وثبوت العام للشيء لا يستلزم ثبوت الخاص له نعم إذا ثبت هذا المفهوم في ذهن انتفاء صدور (أ) الذي هو أخص يلزم أن يصدق قولنا عدم عنه صدور (أ) لثبوت مأخذه له فإن أريد في الاستدلال بعدم صدور (أ) المعنى الأول فصدقه على صدور (ب) وثبوته للمصدر مسلم لكنه لا يستلزم صدق قولنا عدم عنه صدور (أ) لأنه ليس مأخذ اشتقاق له فلا يلزم اجتماع النقيضين في الشيء الواحد بطريق حل المواطأة وإن أريد بالمعنى

في مكانكم جماعتكم طلب المكان مقتضى الطبع وجماعتكم الحركة غير مقصودة في نفسها بل وسعيها إليه (ونحن) نقول لا يبعد أن تكون الحركة بنفس مقتضى الطلب مكاناً مما الذي يحيل ذلك فاستبان أن ما ذكره وان ظن أنه أغلب من احتمال آخر فلا يثبت انتفاء غيره قطعاً فالجزم على السماء بأنه حيوان نحكم محض لامتقده (مسئلة) في إبطال ما ذكره من الغرض المحرك للسماء وقد قالوا أن السماء مطيع لله بحركته ومقترب إليه لأن كل حركة بالارادة فهي لغرض إذ لا تصور أن يصدّر الفعل والحركة من حيوان إلا إذا كان الفعل أولى به من الترك والاولا سوي الفعل والترك لما تصور الفعل ثم التقرب إلى الله ليس معناه طلب الرضا والحمد من المدهظ فإن الله تعالى بتقديس عن الدهظ والرضا وأن أطلقنا هذه الافة ظف على سبيل المجاز يكتفي به عن ارادة العقاب و ارادة الثواب ولا يجوز أن يكون التقرب بطلب القرب منه في المكان فإنه محال فلا يبقى الا طلب القرب في الصفات فإن الوجود الأكمل وجوده وكل وجود فما الاضافة الى وجوده فأنصف درجات وتفاوت فالملك أقرب إليه صفة لا مكاناً وهو المراد باللائكة المقربين أي الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا تسهل ولا تنفي وتعلم الاشياء على ما هي عليه والإنسان كلما ازداد قرباً من الملك في الصفات ازداد قرباً من الله تعالى ومنتهى طبقة لا دميمن التشبه باللائكة وإذا ثبت أن هذا معنى التقرب إلى الله وأنه يرجع إلى طلب القرب منه في الصفات وذلك لا دمي بان يعلم حقائق الأشياء وبأن يبقى بقاء مؤبداً على أكمل أحواله الممكنة له وإن البقاء على الكمال الاقصى هو لله واللائكة المقربون كل ما يمكن لهم من الكمال فهو حاضر معهم في الوجود إذ ليس فيهم شيء بالقوة حتى يخرج إلى الفعل فاذن كمالهم في الغاية القصوى بالاضافة إلى ما سوى الله تعالى واللائكة الممثلة له هي عبارة عن النفوس المحركة للعصوات وفيها ما هو بالقوة وكما لا تنقسمه إلى ما هو بالفعل كالشكل الكري والهيئة وذلك حاضر وإلى ما هو بالقوة وهو الهيئة في الوضع والابن وما من وضع من الوجود يمكن له ولكن ليست له سائر الاوضاع بالفعل فإن الجمع بين جميعها غير ممكن فلما لم يمكن استيفاء أحاد الاوضاع على الدوام قصد استيفاءها بالنوع فلا يزال يطلب وضعاً بعد وضع وأياً بعد أي ولا يتقطع قط هذا الامكان فلا تنقطع هذه الحركات وانما قصد التشبه بالابداء الأول في نيل الكمال الاقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة الملائكة السماء به لله وقد حصل لها التشبه من وجهين (أحدهما) استيفاء كل وضع يمكن له بالنوع وهو المقصود بآية قصد الأول (والثاني) ما يترتب على حركته من اختلاف النسب في التثليث والتربيع والمقارنة والمقابلة واختلاف الطوارق بالنسبة إلى الارض فيفيض منها الخير على ما تحت تلك القمر ويحصل منه هذه الحوادث كلها فهذا وجه استكمال النفس الممثلة له وكل نفس عاقلة فشوقه إلى الاستكمال بذاتها (والاعتراض على هذا) هو أن مقدمات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكنها لا تطول به فنعود إلى الغرض الذي عنيت به أخيراً ونبطله من وجهين (أحدهما) أن طلب الاستكمال بالكون في كل أين يمكن أن يكون حافة لا طاعة وما هذا إلا كإنسان لم يكن له شغل وقد كفي المؤنة في شهواته وحاجاته فقام وهو يدور في بلد أو بيت وهو يزعم أنه يتقرب إلى الله تعالى وأنه يستكمل بأن يحصل لنفسه الكون في كل مكان أمكن وزعم أن الكون في الاماكن يمكن له واستأقده على الجمع بينهما بالمدفأستوفاه بالنوع وأن فيه استكمالاً لا يتقرب ما في نفسه عقله فيه ويحمل على الحافة ويقال الانتقال من حيز إلى حيز ومن مكان

الثاني فصدق على صدور (ب) وثبوته للمصدر ممنوع (لا يقال) انتفاء صدور (أ) نقيض لصدور (أ) ولا شك أنه لا يصدق صدور (أ) على صدور (ب) بل يصدق عليه نقيضه أيضاً لزم ارتفاع النقيض وهو محال (لأننا نقول) لا نسلم أن انتفاء صدور (أ) نقيض لمفهوم صدور (أ) بل نقيضه مفهوم ما ليس صدور (أ) وانتفاء صدور (أ) أخص من مفهوم ما ليس صدور (أ) وصدق الاعم على الشيء لا يستلزم صدق الأخص عليه (الفصل الخامس في إبطال قولهم في كيفية صدور العالم من المبدأ) قالوا الميكن ما عرض أو جوهري

والجواهر ان كان خالفا في جوهر آخر فصوره وان كان مخالفا في بولي وان كان مركبا منه الجسم والافان كان متعلقا بالجسم تعلق التذبير والتصرف فنفوس والافعل ولا يجوز ان يكون الصادر الاول من المبدأ الاول عرضا لان العرض مشروط في وجوده بالجواهر فلو كان معلولا اوله لكان علة أو مشروطا لوجود الجواهر فيلزم الدور ولا جرم لانه مركب من المادة والصورة فلو كان معلولا لاوله لزم صدور الكثير من الواحد الحقيقي وهو محال ٦٠ ولا مادة لان المعلول الاول يجب ان يكون علة ومؤثرا في ما بعده والمادة ليس لها صلاحية

التأثير بل من شأنها القبول فقط وايضا لو كانت المادة هي المعلول الاول لكانت متقدمة بالوجود على الصورة وهو محال لان الصورة شريكه علة المحيولي عندهم ولا صورة لان فاعليتها موقوفة على تشخصها لانها لا يتصور كونها فاعلة لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة فيه ولا وجود في الخارج الا بالاشخصات وتشخصها موقوف على المادة لما تقرر عندهم من أن المادة علة قابلية لتشخص الصورة فلو كان المعلول الاول هو الصورة لزم تقدمها بالانحصار على المادة لكونها فاعلة لها ما بواسطة أو بغير واسطة ولا نفسا لان فعلها يتوقف على الالة المحتاجة الى المادة فلو كان المعلول الاول نفسا لكانت سابقة في تأثيرها على المادة ضرورة كون المادة معلولة لها حينئذ ما بواسطة أو بلا واسطة فيسودر فتعين أن يكون المعلول الاول هو العقل وهو وان كان أمرا بسيطا في ذاته

الى مكان ليس كما لا يعتد به أو يشوق اليه ولا فرق بين ما ذكر وهو بين هذا (والثاني) هو اننا نقول ما ذكرتموه من الغرض حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات السبل الى جهة واحدة وان كان في اختلافه اغرض فخلا اختلافه بالمعكس فكانت التي هي مشرقية مغربية والتي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكر وهو من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التلخيصات والتدريجات وغيرها يحصل به كسره وكذا ما ذكره من استيفاء الاوضاع والايون كيف ومن الممكن للحركات الى الجهة الاخرى فبالحال لا تحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما يمكن لها ان كان في استيفاء كل ممكن كمال فدل ان هذه خيالات لاحاصل لها وان اسرارها كوت السموات لا يطالع عليها بامثال هذه الخيالات وانما يطالع الله عليه انبياءه وأولياءه على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك عجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها وقال بعضهم لما كان استكمالها يحصل بالحركة من أي جهة كانت وكان ان نظام الحوادث الارضية يستدعي اختلاف حركات وتعيين جهات كان الداعي لها الى أصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة الحركة افاضته الخبير على العالم السفلي وهذا باطل من وجهين (أحدهم) ان ذلك ان أمكن ان يتخيل قليق من بان مقتضى طبعه السكون احترازا عن الحركة والتغير وهو التشبيه بالله تعالى على التحقيق فانه مقدس عن التغير والحركة تغير ولكنه اختار الحركة لافاضة التغير لانه كان يتنفع به غيره وليس يتقبل عليه الحركة وليست تنفعه فما المانع من هذا الخيال (والثاني) ان الحوادث تنبئ على اختلاف التنبؤات المتولدة من اختلاف جهات الحركات فلنكن الحركة الاولى مغربية وما عداها مشرقية وقد حصل به الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب فلم تعين جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي الاصل الاختلاف وأما جهة بعينها فليست باولى من نقيضها في هذا الغرض (مسئلة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطالعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم وان المراد بالروح المحفوظ نفوس السموات وان انتفاش جزئيات العالم فيما يصاحبه انتفاش المحفوظات في القوة الحافظة المودعة في دماغ الانسان لانه جسم صلب عريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتب الصبيان في اللوح لان تلك الكتابة تستدعي كثرتها انتفاش المكتوب عليه واذا لم يكن المكتوب نهاية لم يكن المكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لانها له ولا يمكن خطوط لانها لمسا على جسم ولا يمكن تعريف اشياء لانها لمسا بخطط معدودة (وقد عروا) ان الملائكة السماوية هي نفوس السموات وأن الملائكة السكرو وبين المقربين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بانفسها لا تتغير ولا تتصرف في الاجسام فان هذه الصور الجزئية تفيض على النفوس السماوية منها وهي اشرف من الملائكة السماوية لانها مفيدة وهذه مستفيدة والمفيد اشرف من المستفيد ولذلك عبر عن الاشرف بالقلم فقال تعالى علم بالقلم لانه كالتعاش المقيد مثل المعلم وشبه المستفيد بالروح هذا مذهبهم (والزاع) في هذه المسئلة بخلاف النزاع فيما قبلها فان ما ذكر وهو من قبل ليس محالا اذ منتهاه كون السماء حيوانا خركا بالغرض وهو ممكن (اما هذه) فترجع الى اثبات علم المخلوقات بالجزئيات التي لانها لمسا وهذا رعا منتهى قدرته على ان يخلقها بالذليل عليه فانه يحكم في نفسه (وقد استدلوا فيه) بان قالوا ثبت ان الحركة الدورانية ارادية والارادة تتبع المراد والمراد الكلي لا يتوجه

اليه

لكن له ماهية ووجود وامكان نظرا الى ذاته

بالقياس الى الوجود وجوب نظرا الى مبدئه وتعلل لذاته وتعلل لمبدئه فصدر عنه بهذه الاعتبار جرم الفلك الاقصى ونفسه والعقل الثاني وهكذا صدر من العقل الثاني عقل ونفس وفلك الى آخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك وصدر عن العقل الاخير الذي هو العقل الفعال هو العقل العنصري ففاض عليهم من الاجرام السماوية اما عن أربعة اجرام واما عن عدة

محصرة في أربع جمل عن كل واحدة ما يثبتها القبول صور العناصر المختلفة بتفصيل ما يلي جهة المركز ما يلي جهة المحيط الى أن
 يتفصيل حشوا تلك الاخير الى أربع كرات مختلفة الصور وفئات الصور ومن واهبها وهو العقل الفعال بعاونة الاجرام السماوية
 لانها لما كانت الاجسام العنصرية كانت لا تجمع أنواع التغير بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن أن يكون سبب وجودها عقلا محضا
 لسهولة كون الشايت علة تامة للتغير لا امتناع التخلف عن العلة التامة بل وجب ٦١ أن يكون ما هو سبب القرب مشتملا

على نوع من التغير لا يمكن
 ليس هناك شيء يشمل التغير
 والحركة الا الاجرام السماوية
 فوجب أن يكون للاجرام
 السماوية دخل في
 إيجادها ثم يحصل امتزاج
 العناصر واختلاطها على
 ضروب مختلفة وفنون
 شتى بسبب حركات تحصل
 فيها من البرودة والحرارة
 الفائضة من الاجرام
 السماوية بسبب اختلاف
 نسبها من العنصرينات
 فان الشمس اذا حارت
 لموضع من الارض اقتضت
 اضاءة ذلك الموضع
 وبتوسط الضوء
 تخفيفا وتوسطا للحرارة
 خلخلة للجسم المتسخ
 أو اضعافه وبسبب الخلخل
 أو اضعافه يورث من
 موضعه الطبيعي وبسبب
 الخروج من موضعه
 امتزاجه بغيره وبعد حصول
 الامتزاجات تحدث
 المزاجات المختلفة وتستعد
 بحسب قربها وبعدها
 من الاعلى - دال لقبول
 الصور المعدنية والنفوس
 النباتية والحيوانية
 الناطقية فتفيض تلك
 الصور والنفوس عليها

اليه الارادة الكلية والارادة الكلية لا يصدر منها شيء فان كل موجود بالفعل معين جزئي والارادة الكلية
 نسبتها الى آحاد الجزئيات على وتيرة واحدة فلا يصدر عنها الا جزئي بل لا بد من ارادة جزئية للحركة
 الممثلة فلذلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة الى نقطة معينة ارادة جزئية لتلك الحركة وله لا محالة
 تصور لتلك الحركات الجزئية بقوة جسمانية اذا الجزئية لا تدرك الا بالقوى الجسمانية فان كل ارادة فمن
 ضرورتها تصور لتلك المراد أي علم به سواء كان جزئيا أو كلياً وهو ما كان لذلك تصور لجزئيات الحركات
 واحاطة بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض اجزائه طالعة
 وبعضها غارقة وبهذه في وسط السماء فوق قوم وتحته قدم قوم وكذلك يعلم ما يلزم من اختلاف النسب
 التي تتجدد بالحركة من التثليث والتسديس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية اما
 بغير واسطة واما بواسطة واحدة واما بواسطة كثيرة ثم على الجملة في كل حادث فله سبب حادث الى أن
 نقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعض فاذن الاسباب والمسببات
 في سلسلتها تنتهي الى الحركة الجزئية السماوية فالتمسود والحركة متصور ولا يلزم اولوازمها اولوازمها الى
 آخر السلسلة فهذا بطل على ما يحدث فان كل ما يحدث فحدثه واجب عن علته مما تحققت العلة
 ونحن انما لانعلم ما يقع في المستقبل لاننا لم نجميع اسبابها ولو علمنا جميع الاسباب لعلمنا المسببات
 ما علمنا ما علمنا ان النار ستبقى بالقطن مثلاً في وقت معين فنعلم احتراقها في القطن وهو ما علمنا ان شخصاً
 سياً كل فنعلم انه سيشبع واذا علمنا ان شخصاً سيخطئ الموضع الغالي الذي فيه كثر غطي بشيء خفيف
 اذا مشى عليه الماشي تعثر رجلاه بالكثرة وهرقه فنعلم انه سيستقي بوجود الكثرة ولكن هذه الاسباب
 لانها ما ورعنا لم بعضها فيقع لنا حدس بوقوع المسبب فان عرفنا أغلبها أو أكثرها حصل لنا ظن ظاهر
 بالوقوع فلو حصل لنا العلم بجميع الاسباب لحصل بجميع المسببات الا ان السماويات كثيرة ثم لاختلاط
 بالحوادث الارضية و ليس في القوة البشرية الاطلاع عليهم او نفوس السموات مطالعة عليهم الاطلاعها
 على السبب الاول ولوازمها ولوازمها ولهذا عزموا انه يرى النائم في نومه ما يكون في المستقبل وذلك
 باتصاله بالآثار المحفوظة وطالعة وهو ما طلع على شيء سابق ذلك الشيء بعينه في حفظه وبعنا تسارعت
 القوة الخيلية الى محركاتها فان من غريزتها محركات الاشياء بامثلة تناسبها بعض المناسبة أو الانتقال منها
 الى أضدادها فينمحي المدرك الحقيقي من الحفظ ويبقى مثال الخيال في الحفظ فيحتاج الى تمثيل ما مثل
 الخيال كتمثيل الرجل بشجرة والزوجة بجف وانحاد ببعض أو في الدار وحافظ مال البر والصدقات
 بالمدفون البدر بسبب السراج الذي هو سبب الضياء وعلم التعبير يتشعب عن هذا الاصل (وزعموا)
 أن الاتصال بتلك النفوس مبدول اذ ليس ثم حجاب ولكننا في نظننا مشغولون بما تورد الحواس
 والشهوات علينا فاشتغالنا بهذه الامور الحسية صرفنا عنه واداسقط عنها في النوم بعض اشتغال الحواس
 ظهر به استعداد للاتصال (وزعموا) أن النبي أيضاً طلع على الغيب بهذا الطريق أيضاً الا أن القوة
 النفسية النبوية قد تقوى قوة لا تستغرقها الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو في البقعة ما رآه غيره في
 المنام ثم القوة الخيلية تمثل له أيضاً ما رآه ورعا يبق الشيء بعينه في ذكره ورعا يبق مثاله فيفتقر مثل
 هذا الوحي الى التأويل كناية تقرر مثل ذلك المنام الى التعبير ولولا أن جميع الكائنات ثابتة في الوجود

من العقل الفعال (والاعتراض عليه أن يقال) لاننا لم لا يجوز أن يكون المصادر الاول جسماء (قولهم) لانه مركب من المادة والصورة
 (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز أن يكون أمراً بسيطاً متدافى الاقطار كما هو رأي افلاطون وما ذكره من الدليل على تركبه من مافقد هرفت
 ضغفه ولو سلم انه مركب من مافلا نسلم امتناع صدور الكثير عن الواحد وما ذكره من الدليل عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم فلاننا نسلم
 انه لا يجوز أن يكون المصادر الاول المادة (قوله) لان المعلول الاول يجب أن يكون مؤثراً فيما بعده ممنوع اذ الدليل الدال على ان الواحد

لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير عامه انما يدل على انه لا يصدر عنه الا الواحد عند عدم شرط أو واسطة فيثبت يجوز ان تكون الصورة صادرة عن المبدأ الاول وتكون الهيولى شرط الوجودها (فان قلت) الصورة شر بكة لعله الهيولى فلو كانت الهيولى شرطا أو واسطة لزم الدور (قلت) الشريكة لعله الهيولى هي الصورة المطلقة لا المعنية عندهم فيجوز ان تكون الهيولى واسطة في صدور المعنية والمطلقة شر بكة لعله ٦٢ الهيولى من غير لزوم دور وفيه نظر ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صورة

ولا تكون مؤثرة في وجود الهيولى بل تكون واسطة فيه لانك قد عرفت اننا ان المبدأ الاول لا يلزم أن يكون فاعلا لمساعدته ثم لو فرض كون الصورة مؤثرة في وجود الهيولى لا يلزم كونها متقدمة بالتحقق على الهيولى لان غاية ما يلزم مما ذكره أن يكون الشخص لازما للوجود لان يكون الوجود موقوفا على الشخص وتقدم المزموم بالذات على الشيء لا يستلزم تقدم اللازم عليه ولو سلم فلم لا يجوز أن يكون الصادر الاول نفسا فانه وان سلم أن فعلها وانما يبرها مشروطا بالمادة فلانسلم أن كونها واسطة مشروط بها وكون وجودها مشروطا بوجود الجسم ممنوع ثم ان سلم الاستحالة جميع ما ذكره لا يلزم من انتفاء كون الصادر الاول احده هذه الامور الاربعة أن يكون عقلا لم لا يجوز ان يكون صفة من صفات المبدأ الاول ثم يصدر المعلول الثاني عن تلك الصفة او عن الذات

المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في بقعة ولا منام لكن جف القلم عما هو كائن الى يوم القيامة ومعناه هذا الذي ذكرناه (فهذا) ما اردنا أن نورد له فيهم مذهبهم (والجواب) أن نقول ثم تذكر ونرى على من يقول ان النبي يعرف الغيب لتعرف الله عز وجل على سبيل الابتداء وكذا من يرى في المنام ما غاب يعرفه بتعريف الله أو تعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى شيء مما ذكرناه فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في ورود الشرع بالالوح والقلم فان أهل الشرع لم يفهموا من الالوح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متمسك به في الشرعيات يبقى التمسك بما لك العقول وما ذكرناه وان اعترف بما مكانه مهم الم بشرط نفي النهاية عن هذه المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه وانما السبيل فيه أن يتعرف من الشرع لامن العقل (وأما ما ذكرناه من الدليل العقلي أولا) فمبنى على مقدمات كثيرة لسنا نطوّل لباطلها ولكننا نذكر في ثلاث مقدمات منها (المقدمة الاولى) قولكم ان حركة السماء ارادية وقد فرغنا من هذه المسئلة وابطال دعواكم فيها (المقدمة الثانية) قولكم انه يفترض تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم بل ليس ثم خرج عندكم في الجسم فانه شيء واحد وانما تجزأ بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكون تشوقها الى استيفاء الآتات الممكنة لها كما ذكرناه وبكيفية التصور الكلّي والارادة الكلية ولتتمثل للارادة الكلية والجزئية مثلا لايهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في أن يهيج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا تصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بمقدار مخصوص بل لا بد في الحركة الارادية من ارادة جزئية ولا يزال يحدد للانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور ولكن الذي يتخطاه والجهة التي يسلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة الى المحل الموصول اليه بالحركة فهذه الارادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو مسلم في الملح لان الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة في فقرتين عن مكان عن مكان وجهة عن جهة عن جهة الى ارادة أخرى جزئية وأما الحركة السماء بة فالحاجة واحدة فان الحركة انما تنحرك على نفسها وفي جزئها لا يتجاوزها الحركة مرادة وليس ثمة الاوجه واحد وحسب واحد وضرب واحد فهو كهوى الحجر الى أسفل فانه يطلب الارض في أقرب طريق وأقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عمود على الارض فتعين الخط المستقيم فلم يفترض فيه الى مجرد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للتركيز مع تحديد القرب والبعد والوصول الى حد الصدود عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية ولا تقتصر الى مزيد فهذه مقدمة تتحقق كما بوضوحها (المقدمة الثالثة) وهي التحكم البعدي جدا قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصورا يضافوا بعضها او لوازمها وهذا هو محض كقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته فمبني أن يعرف ما يلزم من حركته موازاة ومحاوره وهو نسبتته الى الاجسام التي فوقه وتحتة وحواليه واذا مشى في شمس فينبغي أن يعلم المواضع التي يقع عليها كاهلها او المواضع التي لا يقع عليها وما يحصل من ظله من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانضغاط لاجزاء الارض تحت قدمه وما يحصل من الفرق فيها وما يحصل في احاطة بالباطن من الاستحالة له بسبب الحركة الى الحرارة وما يحصل من أجزائه وهو لم جرا الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة علة فيه أو شرط أو مهبط أو هو لا يقبله عاقل ولا يقتر به الا جاهل والى

بواسطة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشيء الواحد قابلا للشيء وفاعلا له وهو غير حائز (قلنا) سيحيى الكلام هذا فيه ان شاء الله تعالى ثم انهم جعلوا الامور الاعتبارية منشأ صدور الكثرة عن الواحد كما كان العقل الاول ووجوده فاذا جاز ذلك فالمبدأ الاول فيه من السلب والاضافات ما لا يحصى فلم لا يجوز ان يكون مبدأ الكثرة بحسبها (وأجاب عنه المحكي) كيم المحقق نصير الدين الطوسي بان السلب والاضافة لا يكونان الا بد ثبوت الغير ضرورة استبعاد السلب مسلويا بالاضافة منسوبا فلو توقف ثبوت

الغير على السلب أو الاضافة لزم الدور (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون ما هو باقيا من غير مبدء الغير بآخرة لذلك الغير حتى يلزم الدور (قلت) فملى هذا يكون صدور الغير الثاني عن الواجب بواسطة الغير الاول ضرورياً ان المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيكون الغير الاول هو المعلوم له ابتداء فان كان صدور رده عن ذاته لا باعتبار جهة أخرى فهو المطلوب لان الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار اضافة أو سلب وان كان صدور رده باعتبار جهة أخرى مقبولة الى غير آخر بنقل الكلام اليه ويلزم

التسلسل في العمل والمعلومات أو ينتهي الى ما هو المطلوب وهو أي ما ذكره الحكم المحقق مردود بان أراد أن الحكم السلبى وتوقف الاضافة لا يكون الا به ثبوت السلب والمسلوب في الذهن فهو مسلم ولم يكن لانه لم يتوقف ثبوت الغير على السلب أو الاضافة لزم الدور لان المفروض توقف ثبوت الغير على الخارج على نفس السلب والاضافة وظاهر أنه لا يلزم من توقف تعقلها على ثبوت الغير في الذهن دوراً أصلاً وان أراد ان نفس السلب أعني الانتفاء ونفس الاضافة يتوقفان على ثبوت المسلوب والمنسوب فهو ذا وان سلم في الاضافة فلا يسلم في السلب فان انتفاء الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المسلوب عنه لاني الخارج ولا في الذهن فكيف على ثبوت الملوب على ما تقر في المنطق من أن صدق السالبة لا يتوقف على وجود ثبوت الموضوع ثم ان المبدء الاول وان كان

هذا يرجع هذا الحكم على أنا نقول هذه الجزئيات المفصلة المعلومه انفس الفلك هي الموجودة في الحال أو يضاف اليها ما يتوقع كونها في الاستقبال فان قصرت رده على الموجود في الحال بطل اطلاعه على الغيب اطلاع الانبياء في البقعة وسائر الخلق في النوم على ما سيذكر في الاستقبال بواسطة ثم بطل مقتضى الدليل فانه يحكم بان من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع أسباب الاشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقبله وأسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن يقتضي السبب اما بواسطة أو بواسطة كثيرة واذا اتعدى الى المستقبل لم يكن له آخر فكيف يعرف تفصيل الجزئيات في الاستقبال الى غير نهاية وكيف يجتمع في نفس مخ لوقي في حالة واحدة من غير تماقيد علوم جزئية مفعلة لانها لا تعدادها ولا غاية لا حادها ومن لم يشهد له عقله باسحالة ذلك فليست من عقله فان قلبه وهذا علمنا في علم الله تعالى فليس تعالى علم الله تعالى بالاتفاق بعلوماته على نحو تعلق العلوم التي هي المخلوقات بل هو ما دار نفس الفلك بين جنس نفس الانسان كان من قبيل نفس الانسان فانه يشاركه في كونه مدركاً للجزئيات بواسطة فان لم يلقه قطعا كان الغالب على الظن انه من قبيله وان لم يكن غالباً على الظن فهو ممكن والامكان يبطل دعواهم القطع بما قطعوا به (فان قيل) حق النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك جميع الاشياء ولكن استغفها بنتائج الشهوة والغضب والحرص والمقدور الحسد والجوع والام وبالجمله عوارض البدن وما يورده الحواس عليه اذا قابلت النفس الانسانية على شيء واحد شغلها عن غيره وأما النفوس الفلكية فتعق عن هذه الصفات لا يستريحها شغل ولا يستغرقها هم وألم واحساس فعرفت جميع الاشياء (قلنا) وبمعرفة انها لا شغل لها ولا كانت عبادتها أو اشتياقها الى الاول مستغرقا لها وشاغلا لها عن تصور الجزئيات المفصلة وما الذي يحيل تقدير موانع آخر سوى الغضب والشهوة وهن الموانع المحسوسة ومن أين عرف المحصار المانع في القدر الذي شاهدناه من انفسنا وفي العقلاء شواغل من علو الهمة وطلب الرئاسة ما يستحيل تصورهما عند الاطغال ولا تعدونها شاغلا ومناه من أين يعرف استحالة ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية هذا ما اردنا ان نذكره في العلم الملقب عندهم بالالهي (أما الملقب بالطبيعية) فهي علوم كثيرة تذكر أقسامها اتمعرف ان الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا انكارها الا في مواضع ذكرناها وهي منقسمه الى أصول وفروع وأصولها ثمانية أقسام (الاول) تذكر فيه ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة ويتمه ان الزمان والمكان والخلاء ويشتمل عليه كتاب سبع البكبان (الثاني) نعرف فيه أحوال أقسام العالم التي هي السموات وما في مقعر تلك القمرون العناصر الاربعه وطبائعهما وهما استحقاق كل واحد منها موضوعا متعينا ويشتمل عليه كتاب السماء والعالم (الثالث) نعرف فيه أحوال السكون والفساد والتولد والتوالد والنشور والبل والاسخالات وكيفيه استيفاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد (الرابع) في الاحوال التي تعرض للعناصر الاربعه من الامتزاجات التي منها تحدث الآثار العلوية من الغيوم والأمطار والبرق واله لفة ونوس قزح والصواعق والرياح والزلازل (الخامس) في الجواهر المعدنية (السادس) في أحكام النبات (السابع) في الحيوانات وفيه كتاب طبائع الحيوانات

وحده الخاص عين حقيقته عندهم لكن الوجود المطابق عارض لو جوده الخاص فيكون وجوده الخاص الذي هو عين حقيقته من حيث هو مبدء الأمر باعتبار الوجود المطلق مبدء الأمر آخر فيحصل باعتباره التكثر في مبدء الاول في الدرجة الاولى من غير اعتباره صدور أمره وذهب بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام الى أن الحشيشات الاعتبارية لا يجوز أن تكون منشأ صدور التكثر بل لابد من أمور وجودية تسمى مبدء الواحد كثره موجوده فلا يصلح الوجود المطلق ولا السلب ولا الاضافات

لان تكون منشأ صدور المعلوم وأما الامكان والوجود والوجوب التي حدثت جهات في صدور الكثرة من المعلوم فالمراد منها تعقلها لانفسها وتعلق تلك الاشياء بأمور وجودة فالمراد بالاول بتعلق مبدؤه وجوده ووجوبه وامكانه فيصدر عنه من حيث هو هو مع المعلوم باعتبار هذه الجهات الاربع معقولات اخرى بصددها فحصل من هناك كثرة وأما كيفية صدور هذه الجهات المتكثرة عن المبدأ الواحد فهو انه صدر من المبدأ ٦٤ الاول العقل الاول ثم صدر منه بتوسط العقل الاول علم بمبدئه ومبدؤه علته لوجوبه والعلم

(الثامن) في النفس الحيوانية والقوى الدرا كة وان نفس الانسان لا تعوت بموت البدن وانه جوهر روحاني يستحيل عليه الفناء (وأما قرونها) فسمعة (الاول) الطب ومعرفة مبادئ بدن الانسان وأحواله من الصحة والمرض وأسبابهما ودلائلها المندفع المرض وبمعرفة الصحة (الثاني) أحكام النجوم وهي تخمين في الاستدلال من أشكال الكواكب وامتزاجاتها على ما يكون من أحوال العالم والملك والموالييد والسنين (الثالث) علم الفراسة وهو استدلال من الخلق على الاخلاق (الرابع) التميز وهو استدلال من التخييلات الخلقية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب بخيلته القوة المخيلة بمثال غيره (الخامس) علم الطبائع وهو تأليف للقوى السماوية بقوى الاجرام الارضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غيرا في العالم الارضي (السادس) علم التبرنجات وهو مزج قوى الجواهر الارضية ذوات الخواص احدثت منه أمور غريبة (السابع) علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ليتوصل به الى تحصيل الذهب والفضة بنوع من الخيل وليس لزوم مخالفتهم شرعا في شئ من هذه العلوم وانما تخالفهم من جهة هذه العلوم في أربعة مسائل (الاولى) حكمهم بان هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الاسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة فليس في المقدور ولا في الامكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب وأثر هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات (والثانية) في قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بانفسها ليست من طبيعة في الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التدبير والافهوق قائم بنفسه في كل حال وزعموا ان ذلك عرف بالبرهان العقلي (والثالثة) قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هي اذا وجدت فهي ابدية سرمدية لا يتصور فناؤها (الرابعة) قولهم يستحيل رده هذه النفوس الى الاجساد وانما يلزم النزاع في الاولى من حيث انه ينتفي عليها اثبات المجيزات الخارقة للعادة من قلب العصاة سائنا واهياء الموتى وشق القمرو من جعل بحار العادات لازمة لزوما ضروريا بحال جميع ذلك وأولو ما في القرآن من احياء المرقى وقالوا اريد به ازالة موت الجهل بحياة العلم وأولو اتلفوا العصاة صحر الصحرة بابطل الحجة الالهية الظاهرة على يد موسى شهاب المنكرين وأما شق القمر فربما أنكر واوجوده وزعموا انه لم يتواتر ولم يثبت الفلاسفة من المجيزات الخارقة للعادات الثلاثة أمور (أحدها) خاصية في القوة المخيلة فانهم زعموا انها اذا استولت وقويت بمتفرقات الحواس بالاشتغال اطلمت على اللوح المحفوظ وانطبع فيها صور المجزئات السكائنة في المستقبل وذلك في اليلة فظلة الانبياء ولسائر الناس في النوم فهذه خاصية النبوة التي هي للقوة المخيلة (الثانية) خاصية في القوة العقلية الظرفية وهو راجع الى قوة الحدس وهو سرعة الانتقال من معلوم الى معلوم قريب ذكي اذا ذكر له المدلول تنبه للدليل واذا ذكر له الدليل تنبه للمدلول من نفسه وبالجملة اذا خطر له الحد الاوسط تنبه للنتيجة واذا حضر في ذهنه حد النتيجة خطر به الى الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذا منقسمون فخم من ينبيهه بنفسه ومنهم من ينبيهه بأدنى تنبيه ومنهم من لا يدرك مع التنبيه الابتعب كثير واذا حاز ان ينتمي طرف النقصان الى من لا حدس له أصلا حتى لا يتبين الفهم المعقولات مع التنبيه جازان بتتبع طرف القوة والزيادة الى ان تنبه لكل المعقولات أولا ككثيرها وفي أسرع الاوقات وأقربها ويختلف ذلك

بالعلم يستلزم العلم بالمعلوم فيصدر عن المبدأ الاول بواسطة علم المعلوم الاول بمبدئه علمه بوجوبه بواسطة العلم بالوجوب علمه بوجوبه وهو كإلهام مبدؤه يعلم ذاته أيضا بل علمه بذاته هو عين ذاته والامكان لازم مع المول لذاته فعلمه بذاته يستلزم علمه بامكانه فيصدر عن الاول بواسطة العلم بذاته ووجوده العلم بامكانه ثم يترتب على هذه العلوم معلولاته التي هي غير متقررة في ذاته وهو جرم الفلك ونفسه والعقل الثاني وهو كذا الى ان ننتمى سلسلة العقول ونحن نقول له لم لا يجوز ان تكون الجهات الاعتبارية منشأ صدور الكثير عن الواحد ومن أين يلزم ان منشأ كثرة المعلوم ليس الا الامور الموجودة والضرورة ما شهدت الا على أن الفاعل في أمر موجود لا بد ان يكون موجودا وأما الامور التي لها مدخل في التأثير فاشهدت ضرورة ولا قامت حجة على كونها موجودة فيجوز ان يكون الوجود

المطلق وغيره من السلوب منشأ صدور الكثير من المبدأ الاول من غير احتياج الى ما ذكرتموه (واعترض الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله) على ما ذهبوا اليه في كيفية صدور الكثير عن المبدأ الواحد بوجوه (الاول) أن امكان المعلوم الاول ان كان عينه لا تنشأ منه كثرة وان كان غيره فمثل ذلك حاصل في المبدأ الاول وهو وجوب الوجود فلم لا يكون ذلك منشأ للكثرة (فان قلت) وجوب الوجود هو عين الوجود الذي هو عين ماهية الواجب فلا يكون الوجوب فيه

منشأ الكثرة بخلاف الامكان فانه نسبة بين الماهية والوجود فلا يكون عين احدهما ضرورة ان النسبة معبرة لكل واحد من المنتسبين وانما كان وجوب الوجود عين الوجود الذي هو عين الماهية اذ لو كان زائدا عليه قائما به كان ممكنا محتاجا الى علة فاعليه فعلته اما الذات فيتقدم الذات بالوجود والوجوب على الوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما غيره فلا يكون ابدا الاول واجبا لذاته لاستفادته الوجود من غيره (قلت) وجوب ٦٥ الوجود كما يطلق على امر وجودي هو نفس الذات لما ذكر

من الدليل بل يطلق على معينين آخرين أحدهما استغناء الوجود عن الغير والآخر اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما وكلامنا ليس في المعنى الاول بل في الآخر بل لا يتصور ان يكون شيء منه ما نفس ابدا لان الاقتضاء امر اعتباري والاستغناء امر سلبي فلا يكون شيء منهما موجودا خارجيا فلا يحتاج الى علة حتى يلزم ما ذكر من المحذور ولم يجوز ان يكون المبدأ الاول باعتباره سببا الامر غير ما كان سببا له من حيث هو ويستقيم ما يتفق به هذا المقام فيما بعد ان شاء الله تعالى وقد يقال ما ذكر من المعنيين لا يصح بل ان يكون منشأ لصدور الكثرة اما الاستغناء فاما لان معناه سلب الاحتياج الى الغير وهو يتوقف على ثبوت الغير فلا يكون جهة لصدور الغير والايلازم الدور فيه نظيرا واما لانه نسبة بينه وبين الغير فيتوقف تحققه على تحقق الغير فلا يكون منشأ لصدور الغير (فان قلت) فيجوز

بالكيفية في جميع المطالب اوفي بعضها وفي الكيفية حتى يتفاوت في السرعة والقرب قرب نفس مقدسة مساقية تستمر حدها في جميع المعقولات وفي أسرع الاوقات فهي نفس النبي الذي له مجهزة من القوة النظرية فلا يحتاج في المعقولات الى معلم بل كانه قد يتعلم من نفسه وهو الذي وصف بانه يكاد يتمايز في ولولم تحسه نار فزع على نور (الثالث) القوة النفسية العملية فقد تنهت الى حد يتأثر بها الطبيعيات ويتغير بها ومثاله ان النفس من اذ اتوهم شيئا خدمته الاعضاء والقوى التي فيها حركات فصرحت الى الجهة المخيلة المطلوب حتى اذا توهم شيئا طيب المذاق تجلبت اشداقة وانتهت القوة الملعبه فياضة بالاعجاب من معادنها واذا تصدروا وكاع انتهت القوة فنشرت الآلة بل اذا مشى على جذع ممدود على فضاء طرافه على حائطين استند توجهه الى السقوط فانقل الجسم بتوجهه وسقط ولو كان ذلك على الارض لمشي عليه ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى الجسمانية خلقت خادمة مسخرة للنفس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفس وقوتها فلا يبعد ان تبلغ قوة النفس الى حد تستخدمه القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه ليست منطبعة في بدنه الا ان له نوع نزوع وشوق الى تديبره خلق ذلك في جبلته فاذا جاز ان تلمحه احزاه بدنه لم يعتنع ان يلمحه غيره فتطلع نفسه الى هبوب ريح اوتزلزل مطرا او هجوم صاعقة او تزلزل ارض لتخسف بقوم وذلك موقف حصوله على حدوث برودة او سخونة او حركة في الهواء فيحدث من نفسه تلك السخونة والبرودة ويتولد منه هذه الامور من غير حصول سبب طبيعي ظاهر و يكون ذلك مجهزة للنبي واكتنه ان يحصل ذلك في هواه مستعدا لقبول ولا ينتهي الى ان يتقلب الخشب حيوانا وينقل القمر الذي لا يقبل الانحراف فهذا مذهبهم في المجهزات ونحن لانكر شيئا مما ذكره وان ذلك اغمايكون للانبياء وانما نكر اقتضاهم عليه ومنعهم قلب العصائير وانا واهلنا والموتى وغيره فلزم الخوض في هذه لاثبات المجهزات ولا مر آخر وهو نصرة ما طبق عليه المسلمون من ان الله تعالى قادر على كل شيء فلخص في المقصود (مسئلة) الاقتران بين ما يتقدم في الامة سببا وما يتقدم مسببا ليس ضروريا عندنا بل كل شيء ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر ولا فيه متضمن لنفي الآخر فليس من ضرورة وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم احدهما عدم الآخر مثل الري والشرب والشبع والاكل والاحتراق والقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وجر الرقبة والشفاء وشرب الدواء واهل البطن واستعمال المسهل وهم جرائ كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف وان اقترانها السابق من تقدير الله سبحانه خلقها على التساوي لا لكونها ضروريا بل في نفسه غير قابل للفرق بل في المقدور خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون جرائ الرقبة وادامة الحياة مع جرائ الرقبة وهم جرائ الى جميع المقترنات وانكر الغلاصة امكانه وادعوا اسهاله (والنظر في هذه الامور الخارجة عن الحصر بطول) فانه من مثالا واحدا وهو الاحتراق في القطن مثلا مع ملاقات النار فانما يجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونحو حدوث انقلاب القطن رمادا محترقا دون ملاقات النار وهم ينكرون جوازه (والكلام في المسئلة) ثلاث مقامات (المقام الاول) ان يدعي الخلق ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو عليه بعد ملاقاته لمحل قابل له وهذا مما نكره (بل نقول) فاعل الاحتراق بخلق السواد في

(٩ تهافت غزالي) ان يصدر عن المبدأ الاول باعتباره ذاته عقل اول ثم يصدر عن المبدأ ايضا باعتبار استغنائه عنه امر آخر (قلت) هم لا يمنعون بعد تعدد الوجود كثرة الاعتبارات في المبدأ الاول وصدور الكثرة عنه بتلك الاعتبارات وانما تراهم في كثرة الاعتبارات فيه وصدور الكثرة عنه ما قبل تعدد الوجود واما اقتضاء الوجود المطلق اقتضاء تاما فلا نمانسب الاحتياج الى الغير ولا ينفع في التعبير عدم التعرض لغير السلب اذا اعتبره ما في الالفاظ وفيه ايضا نظر (وما ذكره الامام الغزالي رحمه الله)

من ان وجوب الوجود لا يكون هين الوجود اذ يمكن أن ينسحق وجوب الوجود ويثبت الوجود غير وجهه لان الوجود الذي يدهي كون
 الوجوب نفسه هو وجوده انما هو الخالف بالحقيقة لسائر الوجودات ولا نسلم انه يمكن اثباته مع نفي الوجوب الذي يمكن اثباته مع نفي
 الوجوب هو الوجود المطلق (الثاني) أن تعقل مبدئه اما أن يكون عين العلول الاول او غيره فان كان عينه فلا كثرة فهذا الاعتبار الا
 في العبارة وان كان غيره فمثل هذه الكثرة ٦٦ موجود في المبدأ الاول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فلا يكون واحدا من كل

وجه فيجوز أن يكون اعتبار
 هذه الكثرة مبدءا لكثير
 وزعم بعضهم ان علم الله
 تعالى بذاته هو عين ذاته
 وعلمه بالوازمه منطوق في علمه
 بذاته فيكون راجعا الى ذاته
 فلا كثرة في المبدأ الاول
 باعتبار علمه بذاته وبغيره
 وبينوا كيفية هذا الانطواء
 بأنه يعلم ذاته على ما هي
 عليه وذاته وجود محض
 هو ينبوع وجود الماهيات
 كما على ترتيبها فان علم
 نفسه مبدءا لها انطوى علمه
 بها في علمه بذاته وان لم
 يعلم نفسه مبدءا فلم يعلم
 نفسه على ما هي عليه وهو
 محال لانه انما علم ذاته لانها
 غير غائبة عن ذاته وهو
 كما هو عليه مكتشف لذاته
 فالعلم بالكل منطوق تحت
 علمه بذاته ولا يؤدي ذلك
 الى كثرة في ذاته وفي علمه
 (قالوا) وان شئت زيادة
 اوضح فاعتبر بحال الانسان
 فان له في العلم ثلاثة احوال
 (أحدها) أن يفهم صور
 الماهيات في نفسه
 (وثانيها) أن يكون له قوة
 تفصيلها من غير أن يكون
 له في نفسه علم حاضر
 (وثالثها) ان يحضر عنده

القطر والتفرق في أجزائه وجهه حراكا ورما داهوا لله تعالى اما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة فاما
 النار فهي جاد لا فعل لها (فما الدليل) على أنها الفاعل وليس لهم دليل الامشاهدة حصول الاحتراق
 عند ملاقات النار والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وانه لا علمه سواه اذ لا خلاف
 أن إيجاد الروح والقوى المدركة والمحرك في نقطة الحيوانات ليس يتولد عن الطوائع المحصورة في
 الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ولأن الالف فاعل ابنه بايداع النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته
 وبصره وسمعه وسائر المعاني التي هي فيه ومعلوم انها موجودة عنده ولم نقل انها موجودة به بل وجودها
 من جهة الاول اما بغير واسطة واما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الامور والحادث وهذا مما يقطع به
 الفلاسفة القائلون بالصانع والكلام معهم فقد تبين ان الموجود عنده الشيء لا يدل على انه موجود به
 (بل نبين) هذا غثا ولها وان الا كمل لو كان في عينه غشاوة ولم يسمع من الناس الفرق بين الليل والنهار
 ولولا ان كشفت الغشاوة عن عينه نهارا وفتح اجفانه فرأى الألوان ظن ان الادراك الحاصل في عينه بصور
 الألوان فاعلمه فتح البصر وانه مهما كان بصره سليما ومفتوحا ومحجبا مرتفعاً واشخص المقابل مثلونا
 فيلزم لا محالة أن يبصر ولا يعقل انه لا يبصر حتى اذا غربت الشمس وأظلم الهواء علم أن نور الشمس هو
 السبب في انطباع الألوان في بصره فمن أين يأمن الخضم أن يكون في المبادئ للوجود علل وأسباب
 تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاته بينهما الا انها ثابتة ليست تنعدم ولا هي أجسام متحركة
 فتقريب ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة وفهمنا ان سببها راء ما شاهدناه وهذا لا يخرج منه على
 قياس أصلهم ولهذا اتفق محققوهم على ان هذه الاعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة
 بين الاجسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة
 حتى قالوا انطباع صور الألوان في العين يحصل من جهة واهب الصور وانما طلوع الشمس والمخدة
 السليمة والجسم المتلون معدات ومهيئات لقبول المحل هذه الصورة وطردوا هذا في كل حادث وبهذا
 يطل دعوى من يدهي أن النارية الفاعلة للأحراق والخبر هو الفاعل للشبع والدواء هو الفاعل للشفة
 التي غير ذلك من الأسباب (المقام الثاني) مع من يسلم ان هذه الحوادث تفيض من مبادئ الحوادث
 ولكن الاسماء معدة لقبول الصور يحصل بهذه الأسباب المشاهدة الحاضرة الا أن تلك المبادئ أيضا
 تصدر الاشياء عنها بالازم والطبع لا على سبيل التروى والاختيار كصدور النور من الشمس وانما
 افترقت المحال في القبول لاختلاف استعدادها فان الجسم المسقيل بقبول شعاع الشمس ويرده حتى
 يستضي به موضع آخر والمد لا يقبل والهواء لا يمنع نفوذ نوره والمجرب يمنع وبعض الاشياء يلين بالشمس
 وبعضها يتصلب وبعضها يبيض كثوب القصار وبعضها سود كوجهه والمبدأ الواحد والآثار
 مختلفة لاختلاف الاستعدادات في المحل فكذا مبادئ الوجود فبعضها هو صادر منها لا يمنع عندها
 ولا يجبل وانما التفسير من القوابل واذا كان كذلك فهما فرضنا النار بصفتها وفرضنا قطنة
 متماثلتين لاقبال النار في وتيرة واحدة فكيف يتصور ان تحترق احدهما دون الاخرى وليس
 ثم اختيار وعن هذا المعنى أنكرنا وقوع ابراهيم صلى الله على نبينا وعليه وسلم في النار مع عدم الاحتراق
 وبقاء النار اذ انزعوا ان ذلك لا يمكن الا بسلب الحرارة من النار وذلك بخروجها من كوة نار

حالة بسيطة اجالية هي مبدأ التفاصيل كما اذا علم مسألة ففعل عما تم سئل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير
 تفصيل فذا خاض فيه ففعله مستمدا من ذلك الامر البسيط الذي حصل له عقيب السؤال وبس في هذه الحالة علوم متعددة
 بحسب أجزاء الجواب بل علم واحد بسيط منطوق به العلم بجزء الجواب فعمل الاول تعالى بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم فاسد
 لان التفسير الذي هو معلولات له تعالى لازم لذاته لا مقرر له فكيف يكون العلم به منطوقا تحت علمه بذاته فان علم قطعا أن الانسانية

منكشفاً بعضها عن بعض
انكشافاً تاماً لما يكن ذلك
الانكشاف حاصله في
الحالة الاولى مع حصول
صور الاجزاء في الحالتين
معاً (فان قيل) معلومات
الأول وان كانت لازمة له
غير مقومة لذاته الا انها
داخلة في مفهوم كون
الذات مبدأ الغير والمقصود
أن علم الأول بكونه مبدأ
لغير منطوحته العلم بالغير
وعلمه بكونه مبدأ الغير علم
اجمالى كعلمنا بالمسئلة التي
علمناها قبل ثم غفلنا عنه
ثم سلمنا فانه كما يحصل لنا
عقوب السؤل حاله بسيطة
هى علم بالمسئلة وينطوى
تحت العلم باجزائها كذلك
علمه تعالى بكونه مبدأ الغير
(قلنا) لحينه يمنع كون
العلم بكونه مبدأ الغير نفس
الذات وان كان العلم
بحقيقة الذات هو عينها
فان المبدئية اضافة لازمة
لهابالقياص الى الغير والعلم
بالاضافة غير العلم بالاضاف
وما هو نفس الذات هو
العلم بذات المضاف ولو
كان العلم بالمبدئية عين
العلم بالذات لكان علم
العقل الأول يكون معلولاً

لأول وعلمه لمساعدته عن علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته فلا تحصل له باعتباره علمه بعينه جهة كثرة وتعدد مداه يصلح أن يكون منشأ للكثرة (هذا) ثم اعلم أن الحكماء منهم من زعم أنه تعالى لا يعلم غيره وعلمه بذاته هو عين ذاته بخلاف المفسر الأول فإنه يعلم ذاته وغيره وعلمه بذاته وإن كان عين ذاته لكن علمه بغيره غير ذاته فيكون تعقل الغير جهة كثرة فيه يصدر باعتباره منه أمر غير ما يصدر عنه من حيث هو بخلاف المبدأ الأول إذ هو لا يعقل الغير فأسأل الثاني ساقط عنهم إلا أنه لا اعتداد بهم ولا عناية بهم وليس كلامنا معهم

ومن زعم ان علمه تعالى بذاته علم حضورى هو عين ذاته وعلمه بملولاته علم حصولى بان يحصل في ذاته صور الكائنات فلا مدفع له من هذا الاشكال ومن متأخري فلاسفة الاسلام من ذهب الى ان علمه تعالى بذاته وبجميع معلولاته علم حضورى فعلمه بذاته عين ذاته وعلمه بمعلولاته عين معلولاته فليس في الاول على مذهبهم علم يصلح ان يكون منشأ لصدور الكثرة عنه اما علمه بذاته فلا نه عين ذاته واما علمه بمعلولاته فلا نه عين معلولاته ٦٨ فلا يتصور ان يكون منشأ لصدور الكثرة عنه تعالى في الدرجة الاولى لاستلزامه

تقدم الشيء على نفسه ثم ان منهم من جعل علم العقول بما تحتها من معلولاتها من هذا القبيل ايضا فلا يكون فيها باعتبار تلك العلوم كثره متقدمة على معلولاتها سببها يصلح ان يكون مبدأ للكثير وعلمها بما فوقها من علمها من قبيل العلم الحصولى وباعتباره يحصل فيها جهة كثيرة تصير بها مبدأ للكثير ومنهم من جعل علم العقول على الاطلاق من قبيل الصور بناء على ان الفاعل للجميع هو المبدأ الاول والعقول آلات ووسائط في ايجاد سائرها وسيأتى تحقيق مذهبهم فيما بعد ان شاء الله تعالى وهذا الاشكال أعنى السؤال الثانى ساقط عنهم ايضا لانه يخالف ما عليه جمهورهم من ان علمه تعالى للنظام الاكل سبب لوجوده وعلمه لفيضان الكل منه وابتصاره على من جعل علم العقول من قبيل العلم الحضورى ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء ازيلالان وجود أكثر المكنات انما هو

يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرج عنه كونه لهما وعظمه اذ يدفع أثر النار فان ترى من يطلى نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد فانه لا يتأثر بالنار والذي لم يشاهد ذلك ينكره وانكارا لخصم اشتمال القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار وفي البدن تنفع الاحتراق كانكار من لم يشاهد الاطلاق وأثره في مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغي ان ينكر ما كانا يحكم باستحالة ما وكذلك احياء الميت وقلب العصاة مع ما يمكن بهذا الطريق وهو ان المادة قابلة لكل شيء فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتا ثم الثبات يستحيل عند كل الحيوان له دماغ الدم يستحيل منبثا ثم المني ينصب في الرحم فيتخلق حيوانا وهذا يحكم العادة واقع في زمان متطول فلم يحيل الخصم ان يكون في مقدورات الله تعالى ان يدبر المادة في هذه الاطوار في وقت اقرب مما عهد فيه واذا جاز في وقت اقرب فلا ضبط للاقل فتستحيل هذه القوى في علمه او يحصل به ما هو معجزه النبي (فان قيل) وهذه تصدر من نفس النبي او من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي (قلنا) وما سلمتوه من جواز تولد الامطار والاصواعق وتزلزل الارض بقوة نفس النبي يحصل منه او من مبدأ آخر فقولنا في هذه كقولكم في ذلك والاولى بنا وبكم اضافة ذلك الى الله تعالى اما بغير واسطة او بواسطة الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصرفت همه النبي اليه وتعين نظام الخبر في ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك مرجحا جهة الوجود ويكون الشيء في نفسه ممكنا والمبدأ به سمعنا جواردا ولكن لا يفيض منه الا اذا ترسخت الحاجة الى وجوده وصار الخبر متعين فيه الا اذا احتاج نبي في اثبات نبوته اليه لاضافة الخبر فهذا كله لا يفي عساق كلامهم ولا يلزم لهم مذهبنا فاجاب الاختصاص الذي بخاصية تخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص لا يضبط في العقل امكانه فيجب معه التأكيد لما تواتر نقله وورد الشرع بتصديقه وعلى الجملة لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا للطفة وانما تفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة التي هي مبادئ الموجودات عندهم ولم يتخلق قط من نقطة الانسان الانسان ومن نقطة الفرس الفرس من حيث ان حصوله من الفرس اوجب ترجيحنا لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المرجحة بهذا الطريق وكذلك لم ينبت من الشعير قط حنطة ولا من بذر الكثيرى تفاح ثم رأينا اجناسا من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتولد قط كالدبدبان ومنها ما يتولد ويتوالد جميعا كالغار والحية والعقرب وكان تولد هامن التراب ويختلف استعدادها لقبول الصور بامور غابت عنها ولم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهي ولا جرافيل لا يفيض على كل محل الامانة من قبوله بكونه مستعدا في نفسه والاستعدادات مختلفة ومبادئها عندهم امتزاجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها فقد اتضح من هذا ان مبادئ الاستعدادات في اغرائب وعجائب حتى توصل ارباب الطب لمعات من علم خواص الجواهر المعدنية وهلم النجوم الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية وانخذوا اشكالا من هذه الارضية وطلبوا لها طالع مخصوصا من الطوائع واحد ثوابها امورا غريبة في العالم فربما دفعوا الحية والعقرب عن بلدوا البقي عن بلد الى غير ذلك من امور تعرف من علم الطب لمعات فاذا خرجت عن ضبط مبادئ الاستعدادات ولم تقف على كنهها ولم يكن لنا سبيل الى حصرها فنحن ان تعلم استعالة

حصول

فما لا يزال الهم الآن يدهي ان صور الاشياء حاصلة في النفوس الفلكية

ازلبناء على انها عامة بعباد الاشياء أعنى الملة الاولى وسائر ما يستند اليها من العقول والعلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلوم وتلك الصور حاضرة له تعالى لانها مبدء اوله له فتكون ههنا فلا يلزم خلوها في الازل عن العلم بالاشياء الحادثة واما من يدهي ان علم العقول صور قائمة بها فهو يذهب الى ان تلك الصور كانها علم للعقول كذا انتهى علم الاول تعالى بهذا (قال الامام الغزالي) المعلوم الاول ينبغي ان

لا يعقل الانفسه لا لم يعقل غيره لكان ذلك التعقل غير ذاته ولا لتعقل الى غيرة غيرة ذاته لان غلة ذاته واحد حقيق عندهم والواحد الحقيق لا يصدر عنه الا الواحد ولا غلة غيرة غيرة ذاته فينبغي ان لا يعقل غيره وليس ذلك التعقل واجب الوجود لذاته حتى يستغنى عن الغلة لا متناعته سد الواجب وليس ايضا من ضرورته المبدأ الاول ككونه يمكن الوجود فان امكان الوجود ضروري في كل معلول اما كون المعلول عالما بالعلل ليس ضروريا في وجود ذاته فظهر ان الكثرة ٦٩ الحاصلة من علمه بالمبدأ محال اذ

ليس له غلة حتى تحصل بها وليس ايضا واجب الوجود ولا من ضرورة وجود ذات المعلول (قال) وهذا لا يخرج منه ويمكن التفصي عنه بان يقال لم لا يجوز ان يصدر تعقل المعلول الاول من مبداه من المبدأ الاول فانهم لم يمنعوا من كون الواحد مصدرا لكثير اذا كان هناك شرط أو واسطة ثم يصدر من المبدأ الاول بواسطة تعقل المعلول الاول ذاته ومبداه تعقله للتعقل الثاني وهكذا ثم ان كلامه رحمه الله تعالى يشهد بان لوازم الماهيات ضرورية لا تحتاج الى غلة وليس كذلك فانها وان لم تقتض الغلة باعتبار وجودها لكونها غير موجودة لكنها مقتضية لها باعتبار اتصاف الماهية بها لان الاتصاف من حيث هو وليس مما يستغنى عن الغلة كما يذكره في مبدء الوجود سببه الماهية باعتبار الوجود وليس وصفا وجودا في الخارج حتى يحتاج الى غلة موجودة في الخارج قبله فيلزم تأخر الامكان

حصول استعدادات في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتقض ذلك معجزة وما انكار هذا الاضيق الحوصلة والانس بالموجودات القائمة والذلول عن اسرار الله سبحانه في الخلقة والفطرة ومن استقر اعجاب العلوم يستبعد من قدرة الله ما يحكي من معجزات الانبياء بحال من الاحوال (فان قيل) فحين نساعدكم على ان كل ممكن مقدور لله تعالى وانتم تساعدون على ان كل محال فليس بمقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالة ومهما ما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عنده فلا يقضي فيه باستحالة ولا امكان فالان ما حد المحال عندكم فان رجع الى الجمع بين النفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شيتين ليس هذا ذلك ولا ذلك هذا فلا يستدعي وجود أحدهما وجود الآخر وقولوا ان الله تعالى تقدر على خلق ارادة من غير علم بالمراد وخلق علم من غير حياة وبقدر على ان يحرك يدميت ويقعده ويكتب بيده مجلدات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين محقق بصيرة نحو ولد كنه لا يرى ولا حياة فيه ولا قدرة له عليه وانما هذه الافعال المنظومة يخلقها الله تعالى مع تحريك يده والحركة من جهة الله وبخبر هذا يطل الفرق بين الحركة الاختيارية وبين الرعدة ولا يبدل الفعل المحرك على العلم ولا على قدرة الفاعل وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس في قلب الجوهر عرضا وقلب العلم قدرة والسواد بياضا والصوت رائحة كما تقدر على قلب الجاد حيوانا والحجر ذهباً يلزم عليه ايضا من المحالات ما احصره (والجواب) ان المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشيء مع نفيه واثبات الاخص مع نفي الاعم واثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس محال وما ليس محال فهو مقدور اما الجمع بين السواد والبياض محال لاناهة من اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية البياض ووجود السواد فاذا صار نفي البياض مفهوما من اثبات السواد كان اثبات البياض مع نفيه محالا وانما لا يجوز كون الشخص في مكانين لاناهة من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقديره في غير البيت مع كونه في البيت المفهم لانه في غير ذلك يفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب ولا علم لم تكن ارادة وكان فيه نفي ما فهمناه والجاد يستحيل ان يخالف فيه العلم لاناهة من الجاد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتمت جادا بالمعنى الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتمت الجاد علما ولا يدرك به شيئا محال فهذا وجه استحالة (واما قلب الاجناس) فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فنقول مصير الشيء شيئا آخر غير معقول لان السواد اذا انقلب كدرة مثلا فلا سواد باق ام لا فان كان معدوما فلم ينقلب بل عدم ذلك ووجد غيره وان كان موجودا مع القدرة فلم ينقلب ولكن انضاف اليه غيره وان بقي السواد والقدرة معدومة فلم ينقلب بل بقي على ماهو عليه واذا قلنا انقلب الدم منيا اردنا به ان تلك المادة بعينها اخلت صورتها وابست صورة اخرى فرجع الماهية الى ان صورة عدمت وصورة حدثت ومادة قائمة تعاقب عليها الصورتان فاذا قلنا انقلب الماء هو الماء المتعفن اردنا به ان المادة القابلة لصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبلت صورة اخرى فالمادة مشتركة والصورة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلب العصا ثعبانا والتراب حيوانا وليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والكدر ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة فكان هذا محالا من هذا الوجه واما تحريك الله تعالى يدميت ونصبه على صورة حتى يقعد ويكتب حتى يحدث

عن وجود الممكن في الخارج (الثالث) ان تعقل المبدأ الاول لنفسه لا يجوز ان يكون نفسه لان العلم غير المعلوم فهو غيره فيكون في المبدأ الاول كذلك فيلزم فيه كثرة باعتبارها باصل ان يكون مبدء حقيقة للكثرة (وجوابه) ان تعقله لذاته عين ذاته وكون العلم غير المعلوم انما هو في تعقل الشيء غيره فان التعقل هو الماهية المجردة عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية الحاضرة عند الذات المجردة فثاته ماهية مجردة حاضرة عندها غير غائبة عنها (الرابع) ان حرم الفلك الاعظم لم عندهم من معنى بسيط في ذات المبدأ

وفيه تركيب من ثلاثة أوجه فلا يجوز أن يكون المعنى الواحد مصدرا له (أحدها) أنه مركب من صورة وهوبولي وهما متبايران
وليس أحدهما له مستقلة للأخرى حتى تكون أحدهما بواسطة الأخرى من غير علاقة زائدة (وثانيها) أن الجرم الأقصى على حد
مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير لا بد له من مخصص زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده لزيادة
الاختصاص بذلك القدر على وجوده ٧٠ وهذا بخلاف العقل فإنه وجوده محض لا يختص بمقدار دون مقدار فهو رقيق

أن يقال لا يحتاج إلى
علة بسيطة (وثالثها) أن
الفلك الأقصى فيه نقطتان
مقابلتان تسميان بالقطبين
لا يتبدل وضعهما أصلا
بخلاف النقط الباقية
المفروضة فإن كان الفلك
الأقصى متشابه الأجزاء
فلم تكن نقطتين من
بين سائر النقط لكونهما
قطبين وإن كان مختلفا
ففي بعضها خواص ليس
في البعض فمصدر تلك
الاختلافات (قال) وهذا
أيضا لا يخرج عنه
(والجواب) إن معلولات
العقل الأولى كانت في
يادئ النظر ثلاثة الفلك
الأقصى ونفسه والعقل
الثاني اكتفوا بالجهات
الثلاث وقالوا الفلك
الأقصى مصدر عنه باعتبار
إمكانه لأعلى معنى أن
الجهات الموجبة لكثرة
المعلول مخصصة في هذه
الثلاثة ولأن إمكانه كاف
في صدور الفلك بل لأن
المعلول في الظاهر ثلاثة
وإن الامكان له دخل في
صدور الفلك باعتبار كونه
جهة لمصدر مادته حتى
أنهم صرحوا في مواضع

من حركة يده الكتابة المنظومة فليس بمستحيل في نفسه مهما أحلنا الحوادث إلى إرادة مختار وانما هو
مستحيل لا طراد العادة بخلافه وقولكم بطل به دلالة أحكام الفعل على علم الفاعل فليس كذلك فإن
الفاعل الآن هو الله تعالى وهو المحكم وهو عالم به فاما قولكم أنه لا يبقى فرق بين الرعدة والحركة المختارة
فنقول انما أدركنا ذلك من أنفسنا لا ناشهنا من أنفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فغيرنا عن ذلك
الفارق بالقدرة فغيرنا الواقع من القسمين الممكنين أحدهما في حالة والآخر في حالة وهو إيجاد الحركة
مع القدرة عليها في حالة وإيجاد الحركة دون القدرة في حالة أخرى وأما إذا نظرنا إلى غيرنا ورأينا حركات
كثيرة منظومة حصل لنا العلم بقدرة هذه علوم بخلافه الله تعالى بجاري العادات يعرف بها وجود
أحد قسمي الامكان ولا يتبين بدا استعمال القسم الثاني كما سبق (مسئلة) في تعبيرهم عن اكامة البرهان
العقلي على أن نفس الانسان جوهر روحي قائم بنفسه لا يتغير وليس بجسم ولا منطبق في الجسم ولا
هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه كما أن الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل العالم وكذا الملائكة
عندهم (والخصوص) في هذا يستدعي شرح مذهبهم في القوى الحيوانية والانسانية (والقوى الحيوانية)
تنقسم عندهم إلى قسمين محركة ومدركة (والمدركة) قسمان ظاهرة وباطنة (فاظاهرة) هي الحواس
الجنسية وهي ممان منطبعة في الاجسام أعني هذه القوى (وأما الباطنة) فثلاثة (أحدها) القوة الخيالية
في مقدم الدماغ ورأى القوة الباصرة وفيها تاتي صور الاشياء المرئية بعد تمييز العين بل ينطبع فيها
ما يورده الحواس الجنسية فيجتمع فيه ويسمى الحس المشترك لذلك ولولاه لكان من رأى العسل الأبيض لم
يدرك حلاوته الابالذوق فاذا رآه نائيا لم يدرك حلاوته ما لم يدق كالمرة الاولى ولكن فيه معنى يحكم بأن هذا
الأبيض هو الحلو فلا بد وان يكون عنده حاكم قد اجتمع عنده الامران أعني اللون والحلاوة حتى قضى
عند وجود أحدهما بوجود الآخر (والثانية) القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكان القوة الاولى
تدرك الصور والمراد بالصور ما لا بد له وجوده من مادة أي جسم والمراد بالمعاني ما لا يستدعي وجوده جسما
ولكن قد يمرض له أن يكون في جسم كالمادة والموافقة فإن الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وهيئته
وذلك لا يكون في جسم وتدرك أيضا كونه مخالفا لها وتدرك اسخلة شكل الام ولونها ثم تدرك موافقتها
وملايمتها ولذلك تهرب من الذئب وتعد وخلف الام والمخالفة والموافقة ليس من ضرورتهما أن يكونا
في الاجسام كاللون والشكل ولكن قد يمرض لهما أن يكونا في الاجسام أيضا فكانت هذه القوة مبينة
للقوة الثانية وهذا محل التجويف الاخير من الدماغ (أما الثالثة) فهي القوة التي تسمى في الحيوان
مخيلة وفي الانسان مفكرة وشأنها أن تتركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركب المعاني على الصور
وهي بالتجويف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني ولذلك يقدر الانسان على أن يتخيل أن فرسا
يظهر وتخصار رأسه رأس انسان وبدنه بدن فرس إلى غير ذلك من التركيبات وإن لم يشاهد مثل ذلك
والاولى أن تلحق هذه القوة بالقوى المحركة كما سيأتي لا بالقوى المدركة وانما عرفت مواضع هذه القوى
بصناعة الطب فان الآلة اذا زارت بهذه التجويفات اختلفت هذه الامور ثم زعموا أن القوة التي
تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الجنسية تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول والثاني يحفظ
الشيء بالقوة التي بها يقبل فان الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسته بخلاف

غيره مدونة بان هوبولي الفلك الأقصى انما صدر عن العقل الاول باعتبار إمكانه وصورة باعتبار وجوده وما ذكره الامام المراء
الرازى من أن الجسم الفلك من كل مقولة من الأعراف نوعا واحدا أو نوعا من السكم أو الابن والتي وأن يفعل وأن يفعل فاذا أسندنا
هذه الاشياء إلى جهتين أو ثلاثة أو أربعة فقد أسندنا إلى الجهة الواحدة أكثر من واحد فيمكن دفعه بان يقال اذا جاوز الموجود الاثنين
والثلاثة يفتتح باب الكثرة في المعلولات فيجوز أن يصيد الهوبولي والصورة والنفس باعتبار الجهات الثلاث ثم تصدر اعراف مختلفة

غير محصورة بعضها في بواسطة الصورة وبصورة بواسطة البعض وأما اختصاصه بمقدار مخصوص دون سائر المقدار فهو أوال كقول
 هؤلاء غير قابلة إلا لذلك المقدار أو لكون صورته النوعية مقتضية لذلك المقدار بخصوص وأما أن الفاعل الأقصى فيه نقطتان
 لا يتبدل وضعهما بخلاف سائر النقط المفروضة فيه فهو لأجل تعيين الحركة المخصوصة فإن الفاعل الأقصى إذا تحرك على الوجه الذي
 تحرك عليه فإنه يستحيل عقلاً أن يصير سائر النقط قطبا فتعين الاقطاب لتعين الحركة ٧١ وتعين الحركة تابع لإرادة المبدأ

المحرك بقى الكلام في
 محصل الارادة منهم من
 قال أصل الحركة للتشبه
 بالمبادئ العالية في أن
 يحصل له بالفعل الكمالات
 التي يمكن حصولها كما
 ان المبادئ العالية قد
 حصل لها بالفعل ما هو
 ممكن الحصول لها من
 الكمالات وخصوصية
 الحركة للعناية بالسافات
 قالوا ان الفاعل لو تحرك
 لأعلى الوجه الذي تحرك
 عليه كان التشبه حاصل
 لكن لا يحصل بها الانتظام
 الواقع في الأنواع العنصرية
 على ما ينبغي فلذلك اختار
 المبدأ المحرك الحركة على
 هذا الوجه كما ان رجلا خيرا
 لو أراد أن يذهب إلى موضع
 مهم لم يمشي يكون إلى ذلك
 الموضوع طريقا ويكون
 سلوكه لاحدهما ناهيا للغير
 دون سلوك الطريق الآخر
 فان خيرة تحمل على سلوك
 الطريق النافع للغير
 فكذلك هو هنا ورده الآخرين
 بان كل ما يفعل لغرض
 كان تحصيل ذلك الغرض
 أولى به فلو كان اختيار
 المخصوصية لأجل السافات
 كانت النفوس الفلكية

الماء فكانت الحافظة لهذا الاعتبار غير القابلة فتسمى هذه قوة حافظة وكذا المعاني تنطبع في الوجدانية
 وتحفظها قوة تسمى ذاكرة فتصير الادراكات الماطنة بهذا الاعتبار اذا ضم اليها التخيلية خمسة كما كانت
 الظاهرة خمسة (وأما القوى المحركة) فتقسم إلى محركة على معنى أنها باعثة على الحركة وإلى محركة
 على معنى أنها ماثرة لا محركة فاعلة والمحركة على أنها باعثة هي القوة التزويعية الشوقية وهي التي اذا
 ارتسم في القوة الخالية التي ذكرناها صورة مطلوب أو مهروب بعثت القوى المحركة الفاعلة على
 التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبث على تحريك تقرب به من الأشياء
 المخيلة ضارة أو نافعة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تنبث على تحريك تدفع به الشيء
 المخيل ضارا أو مفسدا طلبا للقلبة وهذه القوة يتم الاجتماع التام على الفعل المسمى إرادة (وأما القوة
 المحركة) على أنها فاعلة فهي قوة تنبث في الأعصاب والعضلات من شأنها أن تشنج العضلات
 فتجذب الأوتار والباطات المتصلة بالأعضاء إلى جهة الموضع الذي فيه القوة أو ترخيها وتعددها طولاً
 فتصير الأوتار والباطات إلى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجمال وترك
 التفصيل وأما النفس العاقلة الانسانية المدعاة بالناطقة عندهم والمراد بالناطقة العاقلة بالقوة لا بالفعل
 لان النطق أخص ثمرات العقل في الظاهر فنسبت إليه فلها قوتان قوة عاملة وقوة عاملة وقد سمي كل
 واحدة عقلاً ولكن باشتراك الاسم فالعاملة قوة هي مبدأ محرك لبدن الانسان إلى الصناعات المرتبة
 الانسانية المستنبط ترتيبها بالربة الخاصة بالانسان وأما العاملة فهي التي تسمى النظرية وهي قوة من
 شأنها أن تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهي القضايا الكلية التي
 يسميها المتكلمون أحوالاً ووجوداً أخرى وتسمى بالفلاسفة الكليات المجردة فاذا كان للنفس قوتان
 بالقياس إلى جهتين القوة النظرية بالقياس إلى جنبة الملائكة انهم تأخذ من الملائكة العلوم الحقيقية
 وينبغي أن تكون هذه القوة دائمة القبول من جهة فوق والقوة العملية لها النسبة إلى أسفل وهي جهة
 البعد وتديره واصلاح الاخلاق وهذه القوة ينبغي أن تتسلط على سائر القوى البدنية وأن تكون سائر
 القوى متأدبة بتأديبها مهورة دونها حتى لا تتغفل ولا تتأثر هي عنها بل تنفعل تلك القوى عنها مثلاً
 يحدث في النفس من الصفات البدنية هيئات انقيادية تسمى ردائل بل تكون هي الغالبة ليحصل
 للنفس بسببها هيئات تسمى فضائل فهذا الجواز ما فيه لوه من القوى الحيوانية والانسانية وطولوا
 بذلك هاهنا مع الاعراض عن ذكر القوى النباتية اذ لا حاجة إلى ذكرها في غرضنا وليس شيء مما ذكره مما
 يجب انكاره في الشرع فانها أمور مشاهدة أجرى الله تعالى العادة بها (وإننا نريد) أن نعترض الآن على
 دعواهم معرفة كون النفس جوهرًا قائمًا بنفسه ببراهاين العقل ولست أتعترض اعتراض من يريد ذلك
 من قدرة الله تعالى أو يرى ان الشرع جاء بنقيضه بل ربنا بين في تفصيل الحشر والنشر ان الشرع مصدق
 له واكتفى بذكر دعواهم دلالة بمجرد العقل والاستغناء عن الشرع فيه فخطأ البرهان بالدلالة (ولهم) فيه براهين
 كثيرة بزعهم (الاول) قولهم ان العلوم العقلية تحمل النفس الانسانية وهي محصورة وفيها أحاد لا تنقسم
 فلا بد وان يكون محله أيضاً لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل أن محله شيء لا ينقسم ويمكن إيراد هذا على
 شرط المنطق باشكاله (وإرادته أن يقال) ان كان محل العلم جسمًا منقسمًا فالعلم الخال فيه أيضاً منقسم

تستفيد النفع من السافات ولو جاز ذلك لجاز أن يكون أصل الحركة أيضاً للنفع في السافات وأنتم لا تقولون به وذهبوا إلى انه لما كانت
 حركة الفاعل لأجل التشبه بالعقل احتمل أن لا يحصل التشبه إلا بالحركة على الوجه الذي وقعت عليه فلذلك اختار المبدأ المحرك تلك
 الحركة على سائر ما ورد هذا الوجه أيضاً بان المعنى من هذا التشبه هو أن يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الاوضاع كما أن
 العقل قد حصل له ما يمكن حصوله له من الكمالات فاذا انشغال أن لا يحصل التشبه إلا بالحركة على الوجه المخصوص اذ لا فرق في

استخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى العقل بين هذه الحركة المخصوصة وبين غيرها (فان قلت) الاوضاع التي تحصل بهذه الحركة غير الاوضاع التي تحصل بغيرها يصحتمل أن لا يحصل التشبه بالبحر وج هذه الاوضاع الى الفعل (قلت) التشبه ليس في حصول الحاصل بل في مجرد الخروج من القوة الى الفعل كما اعترفوا به فلا فرق بينهما في ذلك ورد بان خروج الكمالات الى الفعل أمر كلي لا يمكن أن يصير غرضاً للحركة الجزئية بل يجب ٧٢ أن يكون الغرض منها أمراً جزئياً يلزمه هذا المعنى الكلي لكن لا سبيل لنا الى

تمييز ذلك الأمر الجزئي لما أن العقول البشرية قاصرة عن اكتناء أمثال ذلك فيجوز أن لا يحصل ذلك الغرض الجزئي الا بتلك الحركة المخصوصة وقيل يحتمل أن تكون هيولى كل فلك لا تقبل الا تلك الحركة المخصوصة فاختارها على السكون ليحصل الاوضاع الممكنة المحصول وبذلك تميز النقطتان للقطعية والظاهر انه لا فرق بين الحركة على هذين القطبين وبين الحركة على قطبين آخرين يكون بعدهما بين الاول والاخر في كل واحد من الجانبين قدر نصف عشر شعيرة فلا يتصور أن تكون طبيعة الهيولى قابلة لاحداهما دون الاخرى نعم لو كان ثمة أمور مختلفة لا يمكن أن يقال هي تقبل الحركة صوب أحد هاتين الآخر (الخامس) انهم ذهبوا الى أن فلك الثوابت مستند الى العقل الثاني باعتبار ما له من الجهات من الامكان والوجود والوجوب وفيه من

لكن العلم الحال فيه غير منقسم فالمحل ليس جسماً وهذا هو قياس شرطى استثنى فيه نقيض التالي فينتج نقيض المقدم بالاتفاق فلا نظري في صحة شكل القياس ولا نظراً بمنا في المقدمتين فان الاول قولنا ان كل حال فيقسم بنقسم لا محالة بفرض القسمة في محله وهو أولى ولا يمكن التشكك فيه والثاني قولنا ان العلم الواحد يحل في الادنى وهو لا يتقسم لانه لو انقسم الى غير نهاية كان محالاً وان كان له نهاية فيشتمل على آحاد لا محالة لا تنقسم وعلى الجملة فنحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض ز والبعضاء وبقاء البعض من حيث انه لا بعض لها (الاعتراض) على مقامين (المقام الاول) ان يقال بتمشكركون على من يقول محل العلم جوهر فرد متخير لا يتقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا يبقى بعده للاستبعاد وهو انه كيف تحمل العلوم كلها في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر الطبيعية به معطلة والاستبعاد لا خيرية اذ يتوجه على مذهبهم ايضاً انه كيف تكون النفس شيئاً واحداً لا يتجزأ ولا يشار اليه ولا يكون داخل البدن ولا خارجه ولا متصلاً بالجسم ولا منفصلاً عنه الا ان لا تؤثر في هذا المقام هذان القولان في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويل (ولهم فيه أدلة هندسية بطول الكلام عليها) ومن جملة اقوالهم جوهر فرديين جوهرين هل يلاقى أحد الطرفين منه عين ما يلاقيه الآخر أو غيره فان كان عينه فهو محال اذ يلزم منه تلاقى الطرفين وان ملاقى الملاقى ملاق وان كان ما يلاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانتقسام وهذه شجة بطول حلها وبنائية من الخوض فيها فلنقل الى مقام آخر (المقام الثاني) ان نقول ما ذكرتموه من ان كل حال في جسم فينبغي أن يتقسم باطل عليكم بما تدركمه القوة الوهمية التي في الشاة من عداوة الذئب فانها في حكم شيء واحد لا يتصور تقسيمه اذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر ادراك بعضه وزوال بعضه وقد حصل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فان نفوس انبيائهم منطبعة في الاجسام لا تبقى بعد الموت (وقد اتفقوا عليه) وان أمكنكم ان يتكلموا بتقدير الانتقسام في المراتك بالحواس الخمس والحواس المشتركة وبالقوة الحافظة للمعروف فلا يمكنكم تقدير الانتقسام في هذه الاماني التي ليس من شرطها أن تكون في مادة (فان قيل) الشاة لا تدرك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تدرك عداوة الذئب المعين المشخص مقروناً بشخصه وبشكله والقوة العاقلة تدرك الحقائق مجردة عن المادة والاشخاص (قلنا) الشاة قد أدركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون بنطبع في القوة الباصرة فكذلك الشكل وينقسم بانقسام محل البصر فالعداوة بما اذا تدركمها فان أدركت بجسم فليتنقسم وبأيت شعري ما حال ذلك الادراك اذا قسم وكيف يكون بعضه أهواً ادراك لبعض العداوة فكيف يكون لها بعض أو كل قسم ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مراراً بشيوت ادراكها في كل قسم من أقسام المحل فاذن هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم فلا بد من الحل (فان قيل) هذه مناقضة في المعقولات لا تنقض فانكم مهمالم تقدر واهل الشك في المقدمتين وهوان العلم الواحد لا يتقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم لم يمكنكم الشك في النتيجة (والجواب) ان هذا الكتاب ما صنفناه الا ليدان التفات والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل اذ انتقض به أحد الامرين اما ما ذكره في النفس الناطقة أو ما ذكره في القوة الوهمية ثم نقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع نقيض في القياس ولعل موضع الالتباس قولهم ان العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتلون وينقسم اللون بانقسام المتلون فينقسم العلم

الكواكب ما لا يحصى والمرصودة منها ألف ونيّف وعشرون كوكباً فيلزم اسناد الكثير الى الجهة الواحدة (لا يقال) بانقسامهم لم يقطعوا بكون العقول مضمرة في العشرة فيجوز أن يكون مبدأ فلك الثوابت عقولاً كثيرة (لا نقول) هم وان لم يقطعوا بانحصارها في العشرة الا انهم جاوزوا المحصار فانما بل جعلوا الانحصار احتمالاً لا راجحاً وغرضنا بيان أنه لا يصلح أن يكون محتملاً على أصولهم (لا يقال) لم لا يجوز أن يكون في العقل الثاني جهات متكررة لم نطلع عليها ويصدر عنه باعتبارها تلك الكثرة اذ هم لم يقطعوا

بأن حشيشات كل عقل مضمرة في الثلاث أو الأربع (لأننا نقل) إذا جاز أن يكون في المعلوم الثاني جهات متكررة لم نطلع عليها فليجز
أن يكون في المعلوم الأول أيضا كذلك فيحصل به الاستثناء عن القول بالحقية إذ يجوز حينئذ أن يصدر عن المعلوم الأول باعتبار
تلك الجهات أحرار الافلاك ونفوسها من غير احتياج إلى عقل ثان وثالث وهم لا يجوزونهم لأنهم وإن لم يقطعوا بانحصارها في العشرة
لكثرت حزموا بانها لا تكون أقل منها (لا يقال) جزمهم بانها لا تكون أقل من العشرة ٧٣ إنما كان لاختلاف حركات الافلاك لأن

حركتها للتشبه بها فلو كان
المشبه به واحدا لمكان
الكل يتحرك إلى جهة واحدة
على حد واحد من السرعة
والبطء (لأننا نقل) بعد
تسليم أن حركتها للتشبه
فلانقسم إلى أن اختلاف
الحركات يدل على تعدد
المشبه به تجوز أن يكون
المشبه به عقلا واحدا
واختلاف الحركات
لاختلاف جهة التشبه
لا يلزم من بيان أن في هذا
الاحتمال وأيضا لا يثبت
وجود العقل العاشر
ليس ذلك بتشبه به حتى
يدلنا على وجوده فيجوز
أن يكون العقل التاسع
الموجود لذلك التاسع
موجودا للعالم العنصري
بواسطة حشيشات
واعتبارات لم نطلع عليها
(السادس) أن الامكان
طبيعة واحدة لا تختلف
الأشخاص فكيف
صدر عنه تارة الفلك
الاقصى وتارة فلك غيره
وتارة هيولى العالم
العنصري ولم يصدر عنه
تارة شيء أصلا كما في امكان
زيد مثلا وأي مناسبة
بين امكان المعلوم الأول
وبين وجود الفلك الاقصى

بأنقسام محله والخلل في لفظ الانطباع إذ يمكن أن لا تكون نسبة العلم إلى محله كنسبة اللون إلى المتلون
حتى يقال أنه منبسط عليه ومنطبع فيه ومنشتر في حوافه فينقسم بانقسامه فلعلم نسبة العلم إلى محله
على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبته إليه كنسبة أدرالك العدوة
إلى الجسم ووجهه نسبة الأوصاف إلى محالها ليست محصورة في فن واحد ولا معلومة التفصيل لنا علما
ننق به فالحكم عليه دون الاحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موقوف به وعلى الجملة لا ينكر أن ما ذكره مما
يقوى الظن وبقيته وانما ينكر كونه معلوما بقينا علما لا يجوز انطباق فيه ولا يتطرق إليه الشك وهذا
أقدر مشكك فيه (دليل ثان) قالوا أن كان العلم بالمعلوم الواحد العقلي وهو المعلوم المجرد عن المادة
منطبع في المادة انطباع الأهراس في الجواهر الجسمانية لم انقسامه بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق
وأن لم يكن منطبع فيه ولا منبسطا عليه واستكره لفظ الانطباع فنقل إلى عبارة أخرى ونقول هل
للعلم نسبة إلى العالم أم لا ومحال قطع النسبة فانه ان قطعت النسبة عنه فكونه عالما به لم صار أولى من كون
غيره عالما به وإن كان له نسبة فلا يخلو من ثلاثة أقسام أما أن تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل
أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض أو لا يكون لواحد من الأجزاء نسبة إليه وباطل أن يقال
لأن نسبة لواحد من الأجزاء فانه إذا لم يكن للآخر نسبة لم يكن للجمع نسبة فان التجمع من المبادئ
مباين وباطل أن يقال النسبة لبعض فان الذي لا نسبة له ليس له من معناه شيء وليس كلامنا فيه
وباطل أن يقال لكل جزء مقرر ونسبة إلى الذات لانه أن كانت النسبة إلى ذات العلم بامر فلهوم أن
كل واحد من الأجزاء ليس هو جزء من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لانهاية لها بالفعل وإن
كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الآخر إلى ذات العلم فذات العلم إذن منقصة في المعنى وقد
بين أن العلم للمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وإن كان نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العلم
غير ما إليه نسبة الآخر فانه انقسام ذات العلم بهذا الظاهر وهو محال ومن هذا يتبين أن المحسوسات المنظمة
في الحواس الخمس لا تكون إلا أمثلة لصور جزئية منقصة فان الإدراك معناه حصول مثال المدرك في
نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال المحسوس نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية (والاعراض
على هذا ما سبق) فان تبدل لفظ الانطباع بلفظ النسبة لا يدرأ الشبهة فيما ينطبع في القوة الوهمية للشاة
من عدوة الذئب كما ذكره فانه إدراك لا محالة وله نسبة إليه ويلزم في تلك النسبة ما ذكره فانه عدوة
أيسر أمرا مقدورا له كمية مقدار به حتى ينطبع مثاله في جسم مقدر وتنسب أجزاؤها إلى أجزائه
وكون شكل الذئب مقدرا لا يكفي فان الشاة أدركت شيئا سوى شكله وهو الخائف والمضادة والعدوة
والزيادة على الشكل من العدوة وليس لها مقدار وقد أدركته بجسم مقدور فله الصورة مشككة
في هذا البرهان كما في الأول (فان قال قائل) هل أدفعتم هذه البراهين بأن العلم يحل من الجسم في جوهر
مميز لا يجزأ وهو الجوهر الفرد (قلنا) أن الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بشبه هندسية يطول القول
فيها لم نأتم ليس فيه ما يدفع الاشكال فانه يلزم أن تكون القدرة والإرادة أيضا في ذلك الجزء فان
للإنسان فعلا ولا يتصور ذلك إلا بقدرة وإرادة ولا تتصور الإرادة إلا بعلم وقدرة وتزى الكتابة في اليد
والأصابع والعلم بها ليس في اليد إذ لا يزول بقطع اليد ولا أرادته في اليد فانه قد يربدها بعد شلل اليد

(١٠ - تهافت غزالي) وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلوم الأول نفسه ومبدأ شيئا آخر أن لا يلزم ذلك في إنسان
(و جوابه) أنهم لم يقولوا أن امكان العقل الأول أو جب وجود جرم الفلك الأول بل أن العقل بخصوصية ذاته باعتبار امكانه هو جب ذلك
ولا يلزم أن يفعله العقل الأول ما فعله بتوسط امكانه وإن كان امكانه مأمورا بالحقية لأن العقل الأول يخالف بالحقية لتساثر
الأنواع عنه ولا كانت أو نفوسا أو اجساما فيجوز أن يكون العقل الأول يصدر عنه بواسطة امكانه فلك ولا يصدر عن غيره بواسطة

امكانه ذلك بل شيء أصلاً وأما قوله وأي مناسبة بين إمكان العقل الأول وجود الفلك الأقصى فغير متوجه لأن المقصود بيان جهات متعددة في أمر بسيط بصيرهم إلى أكثر لا بيان خصوصية مناسبة بين تلك الجهة وبين المصادر ترتب عليها الصدور فان القوى البشرية كغيره عن ادراك مثل تلك المناسبة في أكثر الأشياء فكيف في المبادئ العالية وأما قوله وكذلك كيف يلزم من تعقل العلول الأول نفسه ومبدأه شيئاً آخران ٧٤ ولا يلزم في إنسان فقد عرفت جوابه مما قلنا في الامكان هذا ما ذكره الامام الغزالي

من الاعتراضات عليهم في هذا المقام وقد ذكر ههنا وجوه من الاعتراضات جارية مجرى ما ذكر فلا نقطول الكلام بذكرها (قال الامام الغزالي) ما ذكره الحكماء من ان الله تعالى فاعل العالم وصانعه وان العالم فعله تابع من منهم اذ لا يتصور على قوانينهم ان يكون العالم من صنع الله تعالى وفعله من ثلاثه اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفاعل ووجه في نسبة مشتركة بينهما أما الذي في الفاعل فهو انه لا بد ان يكون الماؤثر مختاراً مراداً لما يفعله حتى يكون فاعلاً والله تعالى عندهم موجب لا مختار وأما الذي في الفاعل فهو ان الفعل هو الحادث والعالم عندهم قديم فلا يكون فعله تعالى أو ما الذي في النسبة المشتركة فهو ان الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجوه وعندهم ان الواحد من جميع الوجوه لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلفات فلا يكون صادراً

وتعذر لا لعدم الارادة بل لعدم القدرة (دليل ثالث) قولهم العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء دون سائر أجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل محدد ووصف وهذا هو ما يسمى بمصدر أو ساء عاوداً تفاوذاً كذا البيهقي يوصف به وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما قال فلان في بغداد وان كان هو في جزء من جملة بغداد لا في جميعها ولكن يضاف الى الجملة (دليل رابع) قالوا ان كان العلم محال جزاً من القلب أو الدماغ مثلاً فالجهل ضده فيه في أن يجوز قيامه بجزء آخر من القلب أو الدماغ ويكون الانسان في حالة واحدة عالماً أو جاهلاً بشئ واحد فلما استدل ذلك تبين ان محل الجهل هو محل العلم وان ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الضدين فيه فانه لو كان منقسماً لما استحال قيام الجهل بهضنه والعلم بهضنه لان الشئ في محل لا يصاحبه ضده في محل آخر كما تجتمع البلوقية في فرس واحد والسواد والبياض في العين الواحدة ولكن في عينين ولا يلزم هذا في الحواس فانه لا ضد لادراكاتها ولكنه قد يدرك وقد لا يدرك فليس بينهما الاتقابل الوجود والعدم فلا جرم نقول يدرك بعض أجزائه كالبصيرة والاذن ولا يدرك سائر بدنه وليس فيه تناقض ولا يفتي عن هذا قولكم ان العالمية مضادة للعالمية والحكم عام لجميع البدن اذ يستحيل أن يكون الحكم في غير محل العلم والعالم هو المحل الذي قام العلم به فان أطلق الاسم على الجملة فبالحجاز كما قال هو في بغداد وان كان هو في بعضه او كما يقال هو بمصر وان كان بالضرورية يعلم ان حكم الابصار لا يثبت للرجل والمبدل يختص بالعين وتضاد الاحكام كتضاد العال فان الاحكام تقتصر على محال العال ولا يختص على هذا قول القائل ان المحل المنتهي لقبول العلم والجهل من الانسان واحد متضادان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حياة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة أخرى وسائر أجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة (الاعتراض) ان هذا ينقلب عليكم في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الامور تثبت للبهائم والانسان وهي معان تنطبع في الجسم ثم يستحيل ان يفرغ عايشاها اليه فجتمع فيه النفرة والميل الى شئ واحد بوجود الشوق في محل والنفرة في محل آخر وذلك لا يدل على انها لا تحمل الاجسام وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومتوزعة على آلات مختلفة فلها رابطة واحدة وهي النفس وذلك العالمية والانسان جميعاً واذا اتحدت الرابطة استحال الاتحادات المتناقضة بالانتماء اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير منطبع في الجسم كما في البهائم (دليل خامس) قولهم ان كان العقل يدرك المدقول بالآلة حسيه ما يتصور ولا يعقل نفسه والتالي محال فانه يعقل نفسه فالمدقول محال (قلنا) نسلم ان استثناءه نقيض التالي ينتج نقيض المقدم ولكن اذا ثبت التزم وبين التالي والمقدم فنقول من يسلم لزوم التالي وما الدليل عليه (فان قيل) الدليل عليه ان الابصار لما كان بجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار قال رؤية لا ترى والسمع لا يسمع وكذا سائر الحواس فان كان العقل لا يدرك الا الجسم فلا يدرك نفسه والعقل كما يعقل غيره يعقل نفسه فان الواحد منا كما يعقل غيره يعقل نفسه ويعقل أنه عقل غيره وانه عقل نفسه (قلنا) ما ذكرتموه فاسد من وجهين (أحدهما) ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق بنفسه فيكون ابصاره لغيره ولنفسه كما يكون العلم الواحد علماً بغيره وعلماً بنفسه ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ونخرق العادات عندنا جائز (والثاني) وهو اقوى اناسمنا هذا في الحواس ولكن لما قلنا ان الامتناع

منه وفعله تعالى ثم قال ولتحقق وجه كل واحد من هذه الثلاثة ومحصل كلامه في الاول هو ان الفاعل ذلك عبارة عن مصدر عنه الفعل بالارادة ومن قال السراج بفعل الضوء والشمس بفعل الظل فهو مجاز أو توسع في التجوز توسعاً خارجاً عن الحد باطلاق الفاعل على ما ليس فاعلاً مجرداً لا مشتركاً في النسبة بدليل انه لو سلب الفعل عن الجماد وقيل الجماد لافعل له وانما الفعل للحيوان لصح وكان كلاماً مقبولاً وصحة السلب من امارات المجاز كما علم في موضعه ونقسم الفعل الى الارادي والطبيعي غير صحيح على

سبيل الحقيقة وقولنا فعل بالطبع وان كان متناظرا فنظرنا الى معناه الحقيقي الان عدم استنكاره باعتباره فعل الفعل مجازا عن مجرد التأثير بغيره بقرينة مانعة عن حمله على حقيقة اخرى قوامها بالطبع وقولنا فعل بالارادة تذكر على التحقيق كقولنا نظر بعينه وتكلم بلسانه وعدم استنكاره بناء على ان الفعل قد يعمل مجازا في غير الاختيارى ويكون ذكر الاختيارى لدفع توهم ذلك المجاز كما ان النظر والتكلم يستعملان في غير معناه مجازا ويكون قوله بعينه وبلسانه دوما ٧٥ لتوهم ذلك المجاز وقول العرب النار تحرق

والشئ يلج يبرد والسقمونيا تسهل وأمثال ذلك مجاز لان كل ما ذكر يتضمن الفعل لان معنى قولهم النار تحرق انها تفعل الاحراق وكذا في غيره والفعل يتضمن معنى الارادة ولا ارادة في شئ منها بدليل اننا لو فرضنا حادثا توقف في حصوله على امرين ارادى وغير ارادى اضاف العقل والقدرة الفعل الى الارادى فان من القى انسانا في النار قال هو القاتل دون النار فلو كان اسم الفاعل بطابق على المرید وغير المرید على وجه واحد لم يصف القتل الى المرید نفسه لغة وعرفا وعقلا وكونه تعالى سببا لوجوه وكل موجود سواء بطريق الايجاب لا يصح تسميته فاعلا ولا تسميته العالم فعلا وصنعا لاذ ليس سببته له بطريق الاختيار عندهم ومحمول كلامه في الثاني ان الفعل هو الاحداث واخراج الشئ من عدم الى الوجود وذلك لا يتصور في القديم اذ ليس له حالة عدم

ذلك في بعض الحواس لم يمنع في بعض وأى بعد في ان يفتقر حكم الحواس في وجه الادراك مع اشتراكها في انها جسمانية كما يختلف البصر والشم في أن اللمس لا يفقد الادراك الا بانصال الملموس بالآلة الالامسة وكذا الذوق ويختلف البصر فانه يشترط فيه الانفصال لو طبق أبغاثه لم يزلون الجفون لانه لم يبعده عنه وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الحاجة الى الجسم فلا بد أن يكون في الحواس الجسمانية ما يسمى عقلا ويختلف سائر ما في انما لا تدرك أنفسها (دليل سادس) قالوا لو كان العقل يدرك بالآلة جسمانية كالابصار ما أدرك آتته كدائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدهي آتته فدل انه ليس آلة ولا محلا ولا لا ادركه (والاعتراض على هذا كالاتراض على الذي قبله) فانا نقول لا يبعد أن يدرك الابصار محله ولكنه حواله على خرق العادة أو نقول لم يستحيل أن تفتقر الحواس الجسمانية هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاجسام كما سبق ولم قلتم ان ما هو قائم في جسم يستحيل أن يدرك الجسم الذي هو محله ولم يلزم أن نحكم من جزئ معين على كلى مرسل وبما عرف بالاتفاق بطلانه وذكر في المعلق أن يحكم بسبب جزئ أو جزئيات كثيرة على كلى حتى مثلوا بما اذا قال الانه ان كل حيوان فانه يحرك عند المنع فكذلك الاسفل لانا استقر ان الحيات كاهنا فرباها كذا فيكون ذلك لغفلة عن التماسح فانه يحرك فكذلك الاعلى وهو لا يمتد في الحواس الجسمانية فوجدوها على وجه معلوم فحكوا على الكل به فدل للعقل حاسة اخرى تحرى من سائر الحواس بحرى التماسح من سائر الحيوانات فتكون اذن الحواس مع كونها جسمانية منقسمة الى ما يدرك لمحله والى ما لا يدرك كما انقسمت الى ما يدرك مدركه من غير مدركه كالابصار والى ما لا يدرك الابصار كالذوق والشم فما ذكره ايضا ان أورث طنة افلاورث يقينا موثوقا به (فان قيل) لسنانه قول على مجرد الاستقراء لحواس بل نقول على البرهان ونقول لو كان القلب والدماغ هو نفس الانسان لكان لا يزب عنه ادراكها حتى لا يخلو ان يعقلها ما جيبه كما أنه لا يخلو عن ادراك نفسه فان أحدنا لا تزب ذاته عن ذاته بل يكون مشبها انفسه في نفسه أبدا والانسان ما لم يسمع حديث القلب والدماغ ولم يشاهدهما بالاشريح من انسان آخر لا يدركهما ولا يعقل وجودهما فان كان العقل حال في جسم فينتفى أن لا يعقل ذلك الجسم أبدا ولا يدركهما أبدا وليس واحده من الامرين بصحيح بل يعقل حالة ولا يعقل حالة وهذا التحقيق وهو أن الادراك المحال في محل انما يدرك المحل لنفسه الى المحل ولا يتصور أن يكون له نسبة اليه سوى المحل فيه فليدركه أبدا وان كانت هذه النسبة لا تكن فينتفى أن لا يدرك أبدا اذ لا يمكن أن يكون له نسبة اخرى اليه كما أنه لما كان يعقل بنفسه عقل نفسه أبدا ولم يعقل عنه بمحل (قلنا) الانسان مادام يشعر بنفسه ولا يعقل عنها فانه يشعر بجسمه نعم لا يتعين له اسم القلب وصورته وشكله ولكنه يشبث نفسه بجسمها حتى يشبث نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي ذكره لا يناسب البيت ولا الثوب واثباته لاصل الجسم ملازم له وغفاته عن شكله واسمه كغفاته عن محل الشم وانما اثباته في مقدم الدماغ شبيهة ان يحل في الثدي فان كل انسان يعلم انه يدرك الرائحة بخشمه ولكن محل الادراك لا يتشكل له ولا يتبين وان كان يدرك انه الى الرأس أقرب منه الى العقب ومن جملة الرأس الى داخل الانف أقرب منه الى داخل الاذن فكذلك يشعر الانسان بنفسه وبهلم أن توتره التي بها اقوامه الى قلبه وصدره أقرب منها

ليخرج منها الى الوجود والمحدث اعني كون الوجود مسبوقا بعدم وان لم يكن فعل الفاعل ولكنه شرط في كون الوجود ففعل الفاعل فالوجود الغير المسبق بالعدم لا يصلح أن يكون فعل الفاعل وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا لا ينبغي أن يكون بفعل الفاعل أولا يرى ان ذات الفاعل وتدرية وعلمه شرط في الفعل وان لم يكن شئ منها فعل ذلك الفاعل وتسمية القديم الدائم الوجود فعلا فهو جزوا وأما المحل مع البلية فهو جزوا ان يكونا قديمين وان يكونا حادثين (فان قيل) المحسوس لا يعنون بكونه اما لم يخلو فلا يكونه معلولا فاذ

سلم جواز كون المعلول دائماً بادوام العلة فلم يبق معهم منازعة في المعنى بل في اطلاق اللفظ فقط ولا مضايقة فيه (قلنا) غرضنا ليس
 الا أنهم يعمدون الاسلاميين باطلاق هذه الاسامي من غير ثبوت معناها عندهم وما اعترض الامام الراسي على كون الحدوث شرطاً في
 كون الوجود فعل الفعل بان الحدوث وهو كون الوجود مسبوقاً بالعدم صفة للوجود متأخرة عنه فلو كان شرطاً في الفعل وهو متقدم
 على الوجود لم تقدم الشيء على نفسه ٧٦ غير وارد هنا وما يقال المراد بالحدوث وكون الوجود مسبوقاً بالعدم ليس معناه المتبادر

ليرد ما ذكر بل المراد كون
 الشيء بحيث لو وجد لمكان
 حادثاً وهذا المعنى ليس
 متأخراً عن وجوده
 لا يحتاج اليه في دفعه لانه لم
 يحصل الحدوث شرطاً في
 الفعل بمعنى التأخير
 والابحار كيف وقد جوز
 ان يكون المعلول مع العلة
 قديماً بل في تسمية التأثير
 والابحار فعلاً لادعائه ان
 معنى الفعل هو الاحداث
 واخراج الشيء من العدم
 الى الوجود هذا ولا يخفى
 عليه ان ما لم يزل ما ذكره
 في الوجهين ليس رداً
 لمذهبهم ولا باطلاً لا تقدمهم
 بل هو نزاع معهم في امر
 لفظي لا حاصل في نقده ولا
 طائل في رده مع ان الثاني
 اعني اعتبار الحدوث في
 مفهوم الفعل دعوى بلا
 دليل والاوّل يمكن المناقشة
 في دليله وانترامه بان قول
 العرب النار تحرق والنبلج
 يبرء وامثال ذلك من قبيل
 المجاز خروج بالكلية عن
 قانون اللغة وبعدم
 الانصاف الواجب رعايته
 في المناظرة مع انه لا ضرورة
 في ارتكابه ولا موجب
 لالترامه الا توهم كون

الى رجليه فانه بقدر نفسه باقيا مع عدم الرجل ولا يقدر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب فاذا ذكر وهو من
 انه يعقل عن الجسم تارة وتارة لا يعقل عنه ليس كذلك (دليل سابق) قالوا القوى الدراك بالآلات
 الجسمانية يعرض لها من المواظبة على الفعل بادامة الادراك كلال لان اداحة الحركة تفسد مزاج الاحسام
 فتحالكها وكذلك الامور القوية الجلية الادراك بميوهها ووربما تفسدها حتى لا تدرك عظيمها الا في
 الاضغاف كالصوت العظيم للسمع والنور العظيم للبصر فانهم ما ينفذون ويمنعون عظيم ما عن ادراك
 الصوت الخفي والمرئيات الدقيقة بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها بحلاوة دونها او المر في
 القوة العقلية بالعكس فان ادامتها النظر الى المعقولات لا يتعبها ودرك الضروريات الجلية يقويها
 على درك النظريات الخفية ولا ينعفها وان عرض لها في بعض الاوقات كلال فذلك لاستعمالها القوة
 الجلية واستعمالها في افتتافها في القوة الخفية فلا تخدم العقل وهذا من الطراز السابق (فاما نقول)
 لا يبعد ان تختلف الحواس الجسمانية في هذه الامور وليس ما ثبت منها لبعض يجب ان يثبت للآخر
 بل لا يبعد ان تتفاوت الاحسام فيكون منها ما يضعفه نوع من الحركة ومنها ما يقويه نوع من الحركة
 ولا يهونه وان كان يؤثر فيه فيكون ثم سبب يحدد قواها بحيث لا تحس بالاثرفها فكل هذا ممكن اذا الحكم
 الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لكلها (دليل ثامن) قالوا اجزاء البدن كلها ضعف قواها
 بعدم تنبهي النشو والوقوف عند الاربعين سنة فما بعد هذا الضعف البصر والسمع وسائر القوى والقوى
 العقلية في اكثر الامور وانما تقوى بعد ذلك ولا يلزم على هذا تعذر النظر في المعقولات عند حلول المرض
 بالبدن وعند الخرف بسبب الشيخوخة فانه مهم ما بان انه يقوى مع ضعف البدن في بعض الاحوال فقد
 بان قوامه بنفسه فتعطله عند تعطل البدن مما لا يوجب كونه قائماً بالبدن فان استثناءه عن التالي
 لا ينتج (فاما نقول) ان كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيضعفها ضعف البدن بكل حال والتالي محال
 فالمقدم محال واذا قلنا التالي موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم موجوداً (ثم السبب
 فيه) ان النفس لها فعل بذاتها اذ لم يبق عائق ولم يشغلها شاغل فان النفس فعلين فعل بالقياس الى
 البدن وهو السياسة له وتدبيره وفعل بالقياس الى مبادئه والى ذاته وهو ادراك المعقولات وهما تمانان
 متمائدان فهما اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر وتعذر عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة
 البدن الاحساس والتحيز والشهوات والغضب والخوف وانهم والوجع فاد اخذت تتفكر في معقول
 تعطلت عايل هذه الاشياء الاخرى بل مجرد الحس قديم مع من ادراك العقل ونظره من غير ان يصيب آلة
 العقل شيء او يصيب ذاتها آفة والسبب في كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر
 العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه ايضا مرض في الدماغ وكيفية التمتع في اختلاف جهتي
 فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة قد يوجب التمتع فان الخوف يذهل عن الوجع والاشهوة عن الغضب
 والنظر في معقول عن معقول آخر وادته ان المرض الحال في البدن ليس يمرض لجل العلوم لانه اذا عاود
 بحالهم يتقر الى تعلم العلوم من رئيس بل تعود هيته نفسه كما كانت وتعود تلك العلوم بعينها من غير
 استئناف تعلم (والاعتراض) ان نقول نقصان القوى وزايتها لها اسباب كثيرة لا تحصر فقد يقوى
 بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الآخرة امر العقل ايضا كذلك فلا يبق الا ان

الفعل معتبر في مفهومات هذه الالفاظ وهو في محل المنع واستدل له على ان الفعل الحقيقي
 لما يكون بالارادة بان لو فرضنا حادثاً توقف في حدوثه على امر من احدهما ارادى والاخر غير ارادى اضاف العقل واللفظ الفعل الى
 الارادى مدفوع بانه ان اراد انه يضاف اليه فقط دون الآخر فمنوع فانه كما يقال يروي السقاء كذلك قال يروي الماء بل الثاني اشهر
 في الاستعمال واطهر عند العقل وان اراد انه يضاف الى الارادى كما يضاف الى غيره فمسلّم ولا يفي بالمطلوب وبما ذكره من ان من

أبقي انسانا في النار فبات يقال هو القاتل دون النار فبهذا تسليمة يجوز ان يكون ذلك لخصه وصية القتل لامطلاقها بما يرجع اليه كلامه ومنتهى مقصده وحرمانه ادعاء التلبس عليهم ولهم أن يقولوا تريد بالفاعل المؤثر مطلقا بماى وجهه كان بأرادة أو بغير ارادة وبالفعل الاثر نازة والتأثير أخرى سواء كان الاثر مسبوقا بعدم أولا وسواء كان التأثير احداثا أو ايجادا من غير سبق الدم فان كان وضع هذين اللفظين في لغة العرب لما اردناه فهو حادثة فيقن فيما اردناه والا ٧٧ فجاز ان وأي فائدة لنا في كون لفظ الفعل

يدعي الغالب ولا بعد أن يختلف الشئ والبصر في أن الشئ يقوى بعد الاربعين والبصر يضعف وان
تساو يافى كونهما حاليين في الجسم كانتفاوت هذه القوى في الحيوانات فمقوى الشئ من بعضها والسمع
من بعضها والبصر من بعضها الاختلاف أبرز جته والاعتماد الوقوف على ضبطها فلا يبعد أن يكون مزاج
الآلات أيضا مختلف في حقي الأشخاص وفي حق الأحوال ويكون أحد الأسباب في سبق الضعف في
البصرون العقل ان البصر أقدم منه في انه مبصر في أول فطرته ولا يتم عقله الا بعد خمسة عشر سنة أو
زيادة على ما يشاهد اختلاف الناس فيه حتى قيل ان الشيب الى شعر الرأس أسبق منه الى شعر العانة
لان شعر الرأس أقدم فهذه الأسباب ان خاض الخائض فيها ولم يرد هذه الامور الى مجاري العادات فلا
يمكن أن يبني عليها علما موثوقا به لان جهات الاحتمال التي فيها تبرز يدبها القوى أو تضعف لا تنصرف فلا
يؤثر شئ من ذلك بقينا (دليل ناسع) قالوا كيف يكون الانسان عبارة عن الجسم مع عوارضه وهذه
الاجسام لا تزال تتحل والغذاء يسد مسد ما يتحل حتى اذا راينا شيئا انفصل من أمه فيمرض مرارته
بذبل ثم يسهن ويخون كتماننا فنقول لم يبق فيه بعد الاربعين شئ من الاجزاء التي كانت موجودة عند
الانفصال بل كان أول وجوده من اجزاء المني فقط ولم يبق منه شئ من اجزاء المني بل التحل كل ذلك
وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذاك الجسم ونقول هذا الانسان هو عين ذلك الانسان بعينه حتى انه
يبقى معه علوم من أول صباه ويكون قد تبدل جميع اجسامه فدل ان للنفس وجودا سوى البدن وان
البدن آله (الاعتراض) ان هذا ينقض بالهية والشجرة اذا قيس حالة كبرهما بحالة الصغر فانه ينال
ان هذا ذاك بعينه كما يقال في الانسان وادس يدل ذلك على ان له وجودا غير الجسم وما ذكر في الهـ لم
يحل بحفظ الصور والتخيلة فانه يبقى في الصبي الى الكبر وان تبدل سائر اجزاء الدماغ فازدحما أنه لم
يتبدل سائر اجزاء الدماغ فكذلك سائر اجزاء القلب وهما من البدن فكيف يجوز أن يتبدل الجميع بل
نقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد وان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة فاما ان ينحى عنه
فلا هو ذلك الانسان باعتباره ما بقي كما انه يقال هذا ذاك الشجر وهذا ذاك الفرس ويكون بقاء المني
مع كثرة التحل والتبدل (مثاله) ماذا نص في موضع رطل ماء ورد ثم صب عليه رطل آخر ماء حتى اذا
اختلط به ثم اخذته رطل ثم صب عليه رطل آخر ثم اخذته رطل ثم لا يزال يفعل كذلك ألف مرة فحين
في المرة الأخيرة فتحكم بان شيئا من الماء والاول باق فانه ما من رطل يؤخذ منه الا وفيه شئ من ذلك الماء
لانه كان موجودا في البكرة الثانية والثالثة فربيه من الثانية والرابعة من الثالثة وهكذا الى الآخر
وهذا على اصلهم حيث جزوا انقسام الاجسام الى غير نهاية فان صب اب الغذاء في البدن وانحلل اجزاء
البدن ايضا هي صب الماء في هذا الاناء واغترافه منه (دليل عاشر) قالوا القوة العقلية تدرك اليكليات
العامّة العقلية التي يسميها المتكاملون احوال التدرك الانسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص
انسان معين وهو غير النقص المشاهد فان المشاهد في مكان مخصوص ومقدار مخصوص ووضع
مخصوص والانسان المعقول المطلق مجرد عن هذه الامور بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم
الانسان وان لم يكن على لون المشاهد وقدره وصفه ومكانه بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل
فيه بل لو عدم الانسان لبقى حقيقة الانسان في العقل مجردا عن هذه الخواص وهكذا كل شئ يشاهده

الأول بسيط وفي المعلومات مركب فلم ينته المعلوم المركب إلى علة بسيطة فلم يتصور راتبه سلسلة المعلومات إلى المبدأ الأول فيبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وأيضا يلزم أن لا يوجد شيئا ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة لاخرهما على الولاء أو بتوسط الغير من العمل وذلك باطل لانه لم تقاطع وجوده وجودات لا تلتقي به ضاهيه من ولا يتخفى علينا ان ما زعموه من ان المبدأ الأول واحد من جميع الوجود وان ٧٨ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لا يستلزم أن لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له

فاذا فرضنا مبدأ أول واحد من جميع الوجود وليكن (أ) مثلا وصدور عنه شيء واحد وليكن (ب) فهو في أرى مراتب معلولاته ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ب) شيء وليكن (ج) وعن (ب) وحده شيء وليكن (د) فيصير في ثالثة المراتب شيئا لا تقدم لاحدهما على الآخر ثم من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ج) وحده شيء وبتوسط (د) وحده ثاثن وبتوسط (ج د) معا ثالث وبتوسط (ب ج ا) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معا تاسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معا ثاني عشر وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصى عددها فظهر أنه لا يلزم من المقدمتين المذكورتين أن لا يكون العالم المركب من المختلفات فعلا له

الحس قد خصا فيحصل منه العقل حقيقة ذلك الشخص كليا بمجرد ان المواد والاضاع حتى تقسم أوصافه إلى ما هو ذاتي مثل الجسمانية للشجر والحجر والحيوانية للإنسان وإلى ما هو عرضي له كالبياض والطول للإنسان والشجر ونحوكم بكونه ذاتيا وعرضيا على جنس الإنسان والشجر وكل ما يذكره لأعلى الشخص المشاهد قد دل على أن الكل المجرى عن القرائن المحسوسة معقول عنده وثابت في عقله وذلك الكل المعقول لا إشارة اليه ولا وضع له ولا مقدار فاما ان يكون مجردا عن الوضع والمادة بالاضافة إلى المأخوذ منه وهو محال فان المأخوذ منه ذو وضع وأين ومقدار واما ان يكون بالاضافة إلى الآخذ وهو النفس العاقلة فينبغي أن لا يكون للنفس وضع ولا اليه إشارة ولا له مقدار والاول ثبت ذلك لثبت للذي حل فيه (الاعتراض) ان المعنى الكلي الذي وصفه فهو حالا في العقل غير مسلم بل لا يحل في العقل الا ما يحل في الحس ولكن يحل في الحس مجموعا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقتصر على تفصيله ثم اذا فصل كان الفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئيا كما لمقررون بقرائنه الا ان الثابت في العقل يناسب المعقول واما ثلثه مناسبة واحدة فيقال انه كلي على هذا المعنى وهو ان العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس أو لا ونسبة تلك الصورة إلى سائر أحوال المفرد الذي أدركه ذلك الحس نسبة واحدة فانه لو رأى انسانا آخر لم تحدث له هيئة أخرى كما اذا رأى فرسا بعد ان رأى انسانا فانه تحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا قد تعرض في مجرد الحس فان من رأى الماء حار في خياله صورة فلو رأى الدم بعده حار لم تحدث له صورة أخرى فلو رأى ماء آخر لم تحدث له صورة أخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثل لكل واحد من أحوال المياه فقد يظن أنه كلي بهذا المعنى وكذلك اذا رأى اليد مثلا حصل في الخيال وفي العقل وضع أجزاء بهضها مع بعض وهو انبساط الكف وانقسام الاصابع عليه وانتماع الاصابع مع الاظفار ويحصل مع ذلك صفه وكسبه ولونه فان رأى يدا أخرى تماثلها في كل شيء لم يتجدد له صورة أخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في أحداث شيء جديد في الخيال كما اذا رأى الماء بعد الماء في اناء واحد على قدر واحد وقد يرى يدا أخرى تختلف في اللون والقدر فيحدث له لون آخر وقدر آخر ولا يحدث له صورة جديدة لا يد فان اليد الباردة غير السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء وتختلف في اللون والقدر فماتساوي في الأول لا تجدد صورته اذ تلك الصورة هي هذه الصورة بغيرها وما يتخالفه بتجدد صورته فهذا معنى الكلي في العقل والحس جميعا فان العقل اذا أدرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من الشجر صورة جديدة في الجسمانية كما في الخلد بادراك صورة الماء في وقتين وكذا في كل من شامتين وهذا لا يؤذن بثبوت كلي لاوضع له أصلا على أن العقل قد يحكم بثبوت شيء لا إشارة اليه ولا وضع له كحكمه بوجود صانع العالم ولكن من أين ان ذلك لا يتصور قيامه بجسم وفي هذا القسم يكون المنتزع من المادة وهو المعقول في نفسه دون العقل العاقل فاما في المأخوذ من المواد فوجه ادراكه (مسئلة) في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية يتعطل علمها بعدم وجودها واما برمدية لا يتصور فناؤها فيبطل بالبون بالادلة عليه (ولهم دليلان أحدهما) قولهم ان عددها لا يتجاوز ما ان يكون عتوت البدن أو ينفذ بطرا عليهم أو بقدره القادرو باطل ان تنعدم عتوت البدن فان البدن ليس محلا للهابل هو آلة تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن وفساد الآلة لا يوجب فساد مستعمل الآلة الا ان يكون

خاصة أنه لا يكون جميعه فعلا له بالذات وبلا واسطة لكن انتفاء التوسط غير معتبر في مفهوم العمل فان الامام قد اعترف حالا سابقا بان انسانا ذاتا في انفسا آخر في الزافات كان القائل هو الماقي وان كان بتوسط الارض لان يوجد شيئا ليس أحدهما في سلسلة الترتيب علة لاخر نعم ما ذكره في كيفية صدور الكثرة من المبدأ الواحد لا يتخلو عن وجوده من الخلل كما عرفت في الفصل السادس في تجهيزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما يتركب منها كما قال الامام الغزالي من قال

بلا خلاف والمعتمد من الادلة المذكورة لاسمائه البرهان التطبيقي وهو منقوض بحدوث متعاقبة لا أول لها وهم معترفون بجوازها بل بوقوعها وأما المتكلمون فهم من ينقرون الحوادث المتعاقبة التي لا تنقضي ولا يتجاوزونها فلا ينتقض بها على أصولهم وأجيب عنه بأن الحوادث المتعاقبة التي لا أول لها غير مجتمعة في الوجود فلا يتصور التطبيقي بين أجزاء لا في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاسيما لوجود ما لا ينتهي على سبيل ٨٠ التفصيل في الذهن ووجوده الاحتمالي فيه غير كاف للتطبيقي كما يشهد به الوجدان فلا

جرى بان الدليل فيها لا ينتقض وهذا بخلاف الاجسام المجتمعة في الوجود المترتبة بالمكان الى غير النهاية فانها لو جودها مجتمعة وترتيبها واضع ما يجري فيها التطبيقي ويتم البرهان فلذلك كما وبطلانه (فان قلت) الانتقض بالحوادث المتعاقبة وان سلمنا ندفاعه لكنه ينتقض هذا الدليل بالنفوس الانسانية التي لانها لا لاعدادها عندهم مع كونها مجتمعة في الوجود لبقائها بعد خراب البدن الى الابد على ما زعموه (قلت) لانتقض بالنفوس الانسانية ايضا اذ ليس بينها ترتيب توجه لا وضعا ولا طبعها ما لا يجري فيها البرهان المذكور اذ لا يلزم من كون الاولى من احدى الجملةين بازاء الاولى من الجملة الاخرى كون الثانية بازاء الثانية والثالثة بازاء الثالثة وكذا حتى يتم التطبيقي اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحدة من الجملة الاولى واعتبرها بازاء واحدة من الجملة الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا

فتم في مقيدة بذلك الشوق الجبلي بالبدن الماهين مصروفة عن غير ذلك لا يوجب فسادها بفساد البدن الذي هي مشتقة بالجبل الى تذبذبه ثم قد يبقى ذلك الشوق بعد فساد البدن ان استحكم في الحياة اشتغالها بالبدن باعراضها عن كسر الشهوات وطلب المدة فولات فتتأذى بذلك الشوق مع فوات الآلة التي يصل بها الشوق الى مقتضاها واماتين نفس زبد لا شخص زبد في اول الحدوث فلسبب ومناسبة بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلاً اصلح لهذه النفس من الآخر اذ بدنه مناسبة بينهما فيخرج اختصاصه وليس في القوة البشرية ادراك خصوص تلك المناسبات وعدم اطلاعه على تفصيله لا يشك كفا في أصل الحاجة الى محض ولا يضرننا ايضا في قولنا ان النفس لا تنفي بقاء البدن (قلنا) مهم اغابت المناسبة عنها هي المقتضية للاختصاص فلا يبعد ان تكون تلك المناسبة المجهولة على وجه يحوج النفس في بقاءها الى بقاء البدن حتى اذا فسد فسدت فان المجهول لا يمكن الحكم عليه بأنه يقتضي التلازم أم لا فعلم تلك النسبة ضرورة في وجود النفس فان انعدمت انعدمت فلا ثقة بالدليل الذي ذكره (الاعتراض الثالث) هو انه لا يبعد ان يقال تنعدم بقدرة الله تعالى كإفتر زناه في مسئلة مرمدية العالم (الاعتراض الرابع) هو ان يقال ذكرتم ان هذه الطرق الثلاث في العدم مقيمة فهو غير مسلم فما الدليل على ان عدم الشيء لا يتصور الا بطريق من هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذ لم يكن دائرياً بين النفي والاثبات فلا يبعد ان يزيد على الثلاث والاربعة فاعلم للعدم طريقا رابعا وخامسا سوى ما ذكرتموه لخصر الطرق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان (دليل ثان) وعليه تعويلهم ان قالوا اكل جوهري ليس في محل فيسحق عليه العدم بل البسائط لا تنعدم قط وهذا الدليل يشبه فيه أولاً ان موت البدن لا يوجب انعدامه بما سبق فبعد ذلك يقال فيسحق ان ينعدم بسبب ما أي سبب كان فيه قوة الفساد قبل الفساد أي امكان انعدام سابق على الانعدام كما ان ما يطرأ وجوده من الحوادث فيكون امكان الوجود سابقا على الوجود ويسمى امكان الوجود قوة الوجود وامكان العدم قوة الفساد وكما ان امكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشئ حتى يكون امكانا بالاضافة اليه فكذلك امكان العدم ولذلك قيل ان كل حادث مغنق الى مادة سابقة يكون فيها امكان وجود الحادث وقوة كسابق في مسئلة قدم العالم فالمادة التي فيها قوة الوجود قابلة للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول عند طريانه وهو غير فكذلك قابل العدم ينبغي ان يكون موجودا عند طريان العدم حتى بعدم منه شئ كما وجد فيه شئ ويكون ما عدم غير مابق ويكون مابق هو الذي فيه قوة العدم وقبوله وامكانه كما ان مابق عند طريان الوجود يكون غير ماطرأ وقد كان فيه قوة قبول للطارئ فيلزم ان يكون الشيء الذي طرأ عليه العدم مركبا من شيئين من قوة العدم ومن قابل للعدم بقي مع طريان العدم وقد كان هو حامل قوة العدم قبل طريان العدم ويكون حامل القوة كالمادة والمنعدم منها كالصورة ولكن النفس بسيطة وهي صورة مجردة عن المادة لا تتركب فيها فان فرضنا انها تتركب من صورة ومادة فحين نقل البيان الى المادة التي هي الاصل الاول لا بد وان ينتهي الى أصل فيسحق العدم على ذلك الاصل وهو المسمى نفسا كما فيسحق العدم على مادة الاجسام فانها أزلية أبدية وانما تحدث عليهم الصور وتنعدم منها الصور وفيما قوة طريان الصور عليهم او قوة انعدام الصور عنها فانها قابلة للضدين

نماية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيقي ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيقي بانقطاع اعتبار على الوهم والعقل واقتل ان يقول الحوادث المتعاقبة وان لم تجتمع في الوجود انخارجي لكنها مجتمعة في الوجود الفعلي عندهم لكونها ثابتة معاني علم الملائكة في ذلك يكفينا في اتمام الانتقض على أصولهم (لا يقال) لعلمهم بشئ من تلك العلوم على نحو آخر غير الوجود الذهني أو لعلمهم لا يشبهون لما تزنبا في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها (لا نقول) ليس غرضنا ان دليل ابطال التسلسل لا يتم مطلقا بل المقصود

الزاهم بانه لا يتم على اصولهم فلا يثبت وجود المبدأ الأول على قوايهم وهذا المقصود حاصل لانهم قائلون بان علوم العقول والنفوس
 بمسؤول صور الاشياء فيها بل علم المبدأ الأول ايضا عند الشيخ ابي علي فتكون الحوادث المتعاقبة في الوجود والخارجي مجتمعة في
 علومهم بحسب وجوداتها الظلية وأما عدم الترتيب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها فليس بشئ أما زلات الان ترتب بين تلك
 الحوادث ليس بمرتبة ترتب أزمتها بل بمرتبة ترتب طبيعي عندهم لتوقف بعضها على بعض ٨١ كما تقرر من قواعدهم (لا يقال)

الترتيب الطبيعي بين
 الحوادث انما هو في الوجود
 الاصل دون الظلي (لانا
 نقول) علم المبادئ العالية
 بالاشياء عندهم بسبب العلم
 بملها وكل حادث جزء من
 هلة حادث آخر فكذا علم
 كل واحد من الحوادث
 جزء من هلة علم الآخر
 فيحصل الترتيب الطبيعي
 بحسب الوجود الظلي ايضا
 وأما تانيا فلان عدم
 دخول الزمان في تلك
 العلوم انما هو بحسب
 اوصافه الثلاثة أعني
 الماضي والحالي والمستقبل
 والاستتالية على معنى
 ان علمها بالحوادث ليس
 الآن وبهذه في الماضي
 وبهذه في المستقبل اذ
 لا ماضي ولا حال ولا
 مستقبل بانفسه اليها
 لكنها تعلمها بأوقاتها
 الواقعة هي فيها وذلك يكفي
 في الترتيب بحسب الاوقات
 فينظم برهان التطبيق
 فيها على ما يقتضيه
 قواعدهم فيكون منقوصا
 بها أو ما للنفوس الانسانية
 فنزعم بعضهم ان بينها
 ترتيبا وضعا وطبعيا فيجري
 فيها برهان التطبيق حتى

على السواء وقد ظهر من هذا ان كل موجود احدى الذات يستحيل عليه عدم ويمكن نفهم هذا
 بصيغة أخرى وهي ان قوة الوجود للشيء يكون قبل وجود الشيء فيكون بغير ذلك الشيء ولا يكون نفس
 قوة الوجود (بيان) ان الضمير يقال انه باصر بالقوة أي قوة الابصار ومعناه ان الصفة التي
 لا بد منها في العين ليصح الابصار وجوده وان تأخر الابصار فلن تأخر شرط آخر فتكون قوة الابصار
 للسواد مثلا موجودة قبل ابصار السواد بالفعل فان حصل ابصار السواد بالفعل لم تكن قوة ابصار
 ذلك السواد وجوده عند وجود ذلك الابصار اذ لا يمكن أن يقال مهما حصل الابصار فهو مع كونه
 موجود بالفعل موجود بالقوة بل قوة الوجود لا تنضج حقيقة الوجود الحاصل بالفعل أبدا واذا
 ثبتت هذه المقدمة فنقول لو انعدم الشيء البسيط امكان امكان عدمه قبل عدمه حاصل لذلك الشيء وهو
 المراد بالقوة فيكون امكان الوجود ايضا حاصل فان ما لم يكن عدمه فليس بواجب الوجود فهو ممكن
 الوجود فلانني بقوة الوجود الامكان الوجود فيؤدي الى ان يجتمع في الشيء الواحد قوة وجود نفس
 مع حصول وجوده بالفعل فيكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا ان قوة الابصار تكون في
 العين التي هي عين الابصار ولا تكون في نفس الابصار اذ يؤدي الى ان يكون الشيء بالقوة والفعل وهما
 متناقضان بل مهما كان الشيء بالقوة لم يكن بالفعل ومهما كان بالفعل لم يكن بالقوة وفي اثبات قوة
 عدم البسيط قبل عدم اثبات قوة الوجود في هلة الوجود وهو محال وهذا بعينه هو الذي قررناه لهم
 في مسيرهم الى استحالة حدوث المادة والعناصر واستحالة عدمها في مسألة ازالة العالم وأبديته ومنشأ
 التلبس وضعهم الامكان وضعا مستديما محلا يقوم به وقد تكلمنا عليه بما فيه مقتنع فلا نعيد فان
 المسئلة هي تلك المسئلة فلا فرق بين ان يكون المتكلم فيه جوهر مادة أو جوهر نفس (مسئلة) في
 ابطال انكارهم ايهت الاجساد ورد الارواح الى الابدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة
 والجور العين وسائر ما وعده الناس وقولهم ان ذلك أمثلة ضربت اعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب
 وحنانين هما على رتبة من الجسمانيين وهو مخالف لاعتقاد المسلمين كافة فلنقدم نفهم معتقدتهم في
 الامور الاخروية ثم نعرض عما يخالف الاسلام من جلسته وقد قالوا ان النفس تبقى بعد الموت بقاء
 مرمدا ما في لذة لا يحيط الوصف بها العظماء واما في ألم لا يحيط الوصف به اعظمه ثم قد يكون ذلك الألم
 مخلدا وقد ينقضي على طول الزمان ثم تتفاوت طبقات الناس في درجات الألم واللذة تفاوت غير محصور
 كما تتفاوتون في المراتب الدنياوية ولذاتها تفاوت غير محصور واللذة السرمدة للنفوس الكاملة الزكية
 والألم السرمدي للنفوس الناقصة الملتحظة والألم المنقضي للنفوس الكاملة الملتحظة فلا تنال السعادة
 المطلقة الا بالاكمال والنزكية والاطهارة والاكمال بالعلم والزاكيا بالعمل ووجه الحاجة الى العلم ان القوة
 العقلية غذاؤها ولذاتها في ذلك المعقولات كما ان القوة الشهوانية لذاتها في نيل الشهية والقوة البصرية
 لذاتها في النظر الى الصور الجميلة وكذا سائر القوى وانما يمنعها من الاطلاع على المعقولات الممدون
 وشواغلهم وحواسهم وشهواتهم والنفس الجاهلة في الحياة لذاتها انها تنال بقرات لذتها لنفسه لكن
 الاشتغال بالبدن ينسبها نفسها ويلهبها عن اتمامها كالحائض لا يحس بالألم وكانه لا يحس بالنار فاذا بقيت
 ناقصة حتى انحط عنها شغل البدن كانت في صورة الخلد اذ تعرض على النار فلا يحس بالألم فاذا زال

(١١ - تماقت غزالي) فينتقض على اصولهم بها اما وضعا فبحسب ترتيب اجزاء الزمان الواقعة هي فيها واما طبعيا فلان
 نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوفة على نفس الاب المولدة لمادة بدن الابن فيرد الجريان باعتبار الترتيب الوضعي بان جميع الآحاد
 لا ترتب فيها الا قد يحدث منها جملة في زمان وجملة أخرى أقل أو أكثر في زمان آخر وقد تحصل منها آحاد في أزمنة متتالية فلا يتصور الترتيب
 في الجميع بحسب ترتيب اجزاء الزمان وأما البعض منها فقد يترتب كنفوس زيد مع نفوس أبائه الى ما لا نهاية له لكنها من حيث انها مصانفة

الى ازمته حدودها غير مجتمعة في الوجود لا ممتنع اجتماع تلك الازمته بدونها لا تكون مرتبة وباعتبار الترتيب الطبقى بان نفس
 الاب هي الحركات مخصوصة هي علل معدة لحصول مادة الابن الذي له دخل في حدوث نفس الابن في ترتب له حيث تسلسل من نفس
 الاب وتلك الحركات والبدن ونفس الابن وقد عدم من تلك السلسلة بعض آحادها اعني الحركات المخصوصة والبدن فلا ينطبق
 آحادها بعضها على بعض لا ممتنع انطبق ٨٢ الموجود على المعدوم والمعدومات بعضها على بعض وأما الآحاد الباقية فلا ترتب بينها

لان الارتباط بينها انما
 يكون بواسطة تلك
 المعصومات فاذا انتهت لم
 يبق بينها ارتباط وتعلق
 بل كل منهما موجود على
 حياها من غير توقف على
 آخر فلا ينطبق بعضها
 على بعض الا اذا لاحظ
 العقل كل واحد منها
 واعتبر بازاء الآخر وقد
 عرفت بحجزة عنها (فان
 قيل) الحكماء يبرهان قاطع
 على استحالة التسلسل في
 العلل غير يبرهان التطبيق
 فيتم به اثبات المبدأ الأول
 للوجودات وهو انه لو
 استند كل ممكن الى ممكن
 آخر الى نهاية تخميس
 تلك السلسلة اذا أخذت
 بحيث لا يدخل فيها غيرها
 ولا يشذ عنها شيء منها
 لاشك انه ممكن لاحتياجه
 الى اجزائه التي هي غيره
 فله علة لا مكانه وتلك العلة
 لا يجوز ان تكون نفسه
 لا ممتنع كون الشيء علة
 لنفسه والانتقام على
 نفسه واستحالة
 ضرورية ولا جزاء لان
 موجود الكل موجود لكل
 جزء من اجزائه فيكون
 ذلك الجزء علة لنفسه

الحدوس بالآلم العظيم دفعة واحدة هجومها والنفس المدركة للعقولات قد تلتزم التنازخ فيها قاصرا
 عما يقتضيه طباعها وذلك ايضا لشواغل البدن وانس النفس بشهواتها ومثاله مثال المريض الذي
 في فيه مرارة يستشعر الشيء الطيب الحلو ولا يشتهي الغذاء الذي هو اتم اسباب اللذة في حقه فلا يتلذذ
 به ما عرض من المرض فالنفس الكاملة بالعلوم اذا انحط عنها أعباء البدن وشواغله بالموت كان مثاله
 مثال من عرض عليه الطعام اللذيذ والذوق الطيب وكان به عارض مرض يمنعه من الادراك فزال
 العارض فادرك اللذة العظيمة دفعة واحدة أو مثال من اشتد عشقه في حق شخص فضاحه ذلك الشخص وهو
 نائم أو معني عليه أو مسكران فلا يحس به فينتبه فجأة فيشعر بلذة الوصال بعد طول الانتظار دفعة
 واحدة وهذه اللذات حقيرة بالاضافة الى اللذات الروحية العقلية الا أنه لا يمكن تفهيمها للانسان الا
 بامثلة مما شاهده الناس في هذه الحياة وهذا كما لو اردنا ان نفهم الصبي أو العنبر لذة الجماع لم نقدر عليه
 الا بان غفل في حق الصبي بالله الذي هو اللذة الاشياء عنده وفي حق العنبر لذة أكل الطيب مع شدة
 الجوع ليصدق باصل وجود اللذة ثم يعلم أن ما فهمه بالمثل ليس بحق عنده لذة الجماع وان ذلك
 لا يدرك الا بالذوق والدليل على ان اللذة العقلية أشرف من اللذات الحسية ان امرأ (أحدهما) ان
 حال الملاكمة أشرف من حال السباع والخنازير من البهائم وليس لها اللذات الحسية من الجماع والاكل
 وانما اللذة الشعور بكل ما هو جالها الذي خست به في نفسها في اطلاعها على حقائق الاشياء وقربها
 من رب العالمين في الصفات لا في المكان وفي رتبة الوجود فان الموجودات حصلت من الله على ترتيب
 ووسائط والذي يقرب من الوسائط رتبة لا محالة اعلى (والثاني) ان الانسان ايضا قد يؤثر اللذات
 العقلية على الحسية فان الذي يتمكن من غلبة عدو والشمنة به فهو يجرى في تحصيلها ملاذ الانسجة
 والاطعمة بل قد يجرى الاكل طول النهار في لذة غلبة الشطنج والتزديع خسة الافرسيه ولا يحس
 بالجوع وكذلك المنشوف الى الحشمة والرثاسة اذا كان يتردد بين الخرق حشمة به قضاء الوطر من
 عشيقة مثلا بحيث يعرفه غيره ونشره عنه فيؤثر الحشمة ويترك قضاء الوطر ويستحق ذلك محافظته
 على ماء الوجه فيكون ذلك لا محالة لذة عنده بل ربما يجرى الشجاع على حم غفر من الشجيمان مستحقرا
 خطر الموت شغفا بما يتوجه به الموت من لذة الشنا والاطراء عليه فاذن اللذات العقلية الاخرى
 افضل من اللذات الحسية الذي يبرهن ذلك لما قل رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله حاكيا عن الله
 تعالى أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وكما تعالى فلا تعلم
 نفس ما أخفي لهم من قرة أعين فهذا وجه الحاجة الى العلم النافع زمن جلالة العلوم العقلية المخصوصة وهي
 العلم بالله وصفاته وملائكته وكتبه وكيفية وجود الاشياء منه وما رآه ذلك ان كان وسيلة اليه فهو نافع
 لاجله وان لم يكن وسيلة اليه كالنحو واللغة والشعر وأنواع العلوم المتفرقة فهي صناعات وحرف كسائر
 الصناعات وأما الحاجة الى العمل والعبادة فليزكية النفس وان النفس في هذا البدن مصدودة عن
 ذلك حقائق الاشياء لا تكونها منطبقة في البدن بل لاشغاله ونزوهها الى الشهوات وشوقها الى مقتضياتها
 وهذا النزوع والشوق هيته للنفس ترسخ فيها وتتمكن منها اطول المواظبة على اتباع الشهوات والمنابر
 على الانس بالمحسوسات المستلذذة فادركت من النفس ذات البدن كانت هذه الصفات متمكنة من

وهو محال لما علمت فتمين ان تكون خارجة عنه وتلك العلة الخارجة توجب دلا محالة جزأ من أجزاء تلك السلسلة النفس
 اذ لو وقع كل جزء منها بغيرها كان المجموع ايضا واقعا بغيرها اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الأجزاء فلم تكن العلة الخارجة علة
 للمجموع وقد فرض خلافه واذا كانت العلة الخارجة موجودة بجزء من أجزاء السلسلة فلا بد أن تكون علة لفرد منها اما مستقلا أو
 بدون استقلال ولا يجوز ان يكون الفرد المعلول لتلك العلة الخارجة هو المعلول الاخير والمتوسط والاول ثم توارد العاليتين المستقلتين هي

معلول واحد على تقدير الاستقلال أو الزيادة في العلة المستقلة على تقدير عدم الاستقلال لأن المفروض أن كل واحد من أحاد السلسلة علة مستقلة لآخر فتمين أن يكون فردا آخر من السلسلة فتقطع به السلسلة قطعا (قلنا) فنحناران علة السلسلة جزؤها (قوله) لأن موجد الكل موجد لكل من أجزائه أن أراد أن موجد الكل يجب أن يكون موجد لكل جزء من أجزائه إما نفسه أو بأجزائه فمسلّم ٨٣ لكن لا محذور فيه اذ يجوز حينئذ

أن يكون ما قبل المعلول الأخير إلى غير النهاية علة للسلسل وهو وان كان لامكانه محتاجا إلى علة أخرى لكن تلك العلة جزء منه وهو ما فوق المعلول الثاني لا إلى نهاية وهم جرا (وما يقال) من أن المراد بالعلة في تقرير الدليل هو الفاعل المستقل على معنى أن لا يستند شيء من أجزائه السلسلة إلا إليه أو إلى ما صدر عنه وما قبل المعلول الأخير لا إلى نهاية ليس فاعلا مستقلا بهذا المعنى وهو ظاهر (جوابه) أن المعلول لما هو أن كل ممكن مركب من ممكنات لا بد له من فاعل مستقل أما الاستقلال بمعنى أن لا يكون جزء من أجزاء ذلك المركب لا يستند إليه أو إلى ما صدر عنه فهو واجب في المركب من أحاد متناهية يستند بعضها إلى بعض وأما المركب من أحاد الغير المتناهية التي يستند بعضها إلى بعض على ما هو المفروض في السلسلة التي كلامنا فيها فلزوم الفاعل

النفس ومزنية من وجهين (أحدهما) أنه انما يمتنعها عن لذاتها الخاصة بها وهو الاتصال باللائكة والاطلاع على الأمور الجلية الإلهية ولا يكون معها البدن الشاغل فيلزمها عن التألم كما قبل الموت (والثاني) أنه يبقى معها الحرص والميل إلى الدنيا وأسبابها لذاتها واستنابت منها الآلة فان البدن هو الآلة للوصول إلى تلك اللذات ويكون حاله حال من عشق امرأة أو فرسا واستأنس بالولد واستروح إلى مال وابتغى بحشه فقتل معشوقه وعزل عن رئاسته وصبي أولاده ونسأوه وأخذ أمواله أعداؤه وأسقطت بالكلية حششته فيعاسي من الألم ما لا يخفى وهو في هذه الحياة غير منقطع الأمل عن عود أمثال هذه الأمور فان أمر الدنا عاود ورائع فكيف إذا انقطع الأمل بعقد البدن بسبب الموت ولا يخفى عن التمتع بهذه الهيئات لكف النفس عن الهوى والأعراض عن الدنيا والاقبال بكنهه الجدد على العمل والتقوى حتى تنقطع عنه لائتها عن الأمور الدنيوية وهو في الدنيا وتسهرم علاقته مع الأمور الأخرى فإذ مات كان كالمخلص عن محن والواصل إلى جميع مطالبه فهو جنة ولا يمكن سلب هذه الصفات عن النفس ومحوها بالكلية فان الضروريات البدنية جذبة إليها الا أنه يمكن تضييع تلك العلاقة ولذلك قال الله تعالى وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتما مقضيا الا أنه إذا ضيقت العلاقة لم تستند نكاي فراقها وظمم الالتذاذ بما اطاع عليه عند الموت من الأمور الإلهية فاما طأثره مفارقة الدنيا والنزوع إليها على قرب كن يستغنى من وطنه إلى منصب عظيم وملاك مرتفع فقد ترق نفسه حالة الفراق على أهله ووطنه فيتأذى أذى ما لو كان ينهجي عياسة تنافه من لذة الابتهاج بالملك والرئاسة وإذا لم يكن سلب هذه الصفات ممكنا فقد ورد الشرع في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين لأن الماء انغترلا حار ولا بارد فكانه بعيد عن الصفتين فلا ينبغي أن يتألف في مال فيستحق فيه حرص الممل ولا في الاتفاق فيكون مبدرا ولا أن يكون ممتعا عن كل الأمور فيكون جبانا ولا منهم مكافى كل أمر فيكون متهورا بل يطالب الجود فانه التوسط بين الجذل والتبذير والشجاعة فانها التوسط بين الجبن والبور وكذلك في جميع الأخلاق وعلم الأخلاق طويل والشرعية بالغت في تفصيلها ولا سبيل إلى تهذيب الأخلاق إلا بمرعاة قانون الشرع في العمل حتى لا يتبع الإنسان هواه فيكون قد اتخذ الله هواه بل يقلد الشرع فيقدم ويحجم ياشد زنه لا باختياره فتتهذب أخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق والعلم جميعا فهو المالك ولذلك قال تعالى قد أفلح من زكاه وقد خاب من دساها ومن جمع الفضيلتين العلمية والعملية فهو العارف العابد وهو السعيد المطلق ومن له الفضيلة العلمية دون العملية فهو العالم الفاسق في مذهب مدة ولا يكن لا يدوم لأن نفسه قد كملت بالعلم ولكن العوارض البدنية لها طمخها عارضا على خلاف جوهر النفس وليس يجدد الأسباب المحيية فينجو على طول الزمان ومن له الفضيلة العملية فوق العلمية فيسلم وينجو عن الألم ولا يحظى بالسعادة الكاملة وزعموا أن من مات فقد قامت قيامته (وأما ما ورد في الشرع من الصور) فالتصديق بالأمثال لقصور الأفهام عن درك هذه اللذات فمثل لهم بما يفهمون ثم ذكر لهم أن تلك اللذات فوق ما وصف لهم فهذا مذهمهم (ونحن نقول) أكثر هذه الأمور ليس على مخالفة الشرع فاننا لا ننكر أن في الآخرة أنواعا من اللذات أعظم من الحسوسات ولا ننكر بقاء النفس عند مفارقة البدن (واكتنا) عرفنا ذلك بالشرع اذ ورد بالامعاد ولا يظهر الامعاد إلا بقاء

المستقل بذلك المعنى منوع ولم لا يكفي له الفاعل المستقل بمعنى أن المركب لا يحتاج إلى فاعل خارج عنه وفيه ما ذكرناه استقلال بهذا المعنى (فان قلت) أي جزء من السلسلة يفرض علة فعلته أولى منه بأن يكون علة لما لأن تأثير ذلك الجزء في السلسلة بتحصيل ما تحته وتأثير علة بتحصيله وتحصيل ما تحته فلو كان علة السلسلة جزءا منها لزم ترجيح المرجوح بلا مرجح (قلنا) المحصل للسلسلة أولا وبالذات هو ما قبل المعلول الأخير اذ به يحصل المعلول الأخير وتم السلسلة وأما علة فهو محصل له أولا وبالذات وبواسطته محصل للسلسلة

متعينا لكونه صلة للسلسلة من غير محذور هذا (قال الامام الغزالي) في رد الاستدلال الثاني على استحالة التناسل في العمل لفظ الممكن والواجب لفظ مبهم الآن براد بالواجب مالا علة لوجوده ويراد بالممكن ما لوجوده علة وان كان المراد هذا فلنرجع الى هذه اللفظة فقول كل واحد ممكن على معنى ان له علة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه فان اريد بلفظ الممكن غير ما اردناه هو ٨٤ ليس بمفهوم (فان قيل) فهذا يؤدي الى ان يتقوم واجب الوجود بمكات الوجود

وهو محال (فلما) ان اردتم بالواجب ما ذكرناه فهو نفس المطلوب ولا نسلم انه محال وهو وكقول القائل يستحيل ان يتقوم القديم بالحوادث والزمان عندهم قديم واحاد الدورات حادثة وهي ذوات اوائل والمجموع الاول فقد تقوم مالا اول له بذوات الاوائل وصدق ذوات الاوائل على الاحاد ولم تصدق على المجموع فكذلك يقال على كل واحد انه له علة ولا يقال له مجموع انه له علة وليس كل ما صدق على الاحاد يلزم ان يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد انه واحد وانه بعض وانه جزء ولا يصدق على المجموع وكل موضع عيناه من الارض فانه قد استضاء بالشمس في النهار واطلم بالليل وكل واحد حادث بعد ان لم يكن اى له اول والمجموع عندهم ماله اول فتبين ان من يجوز حوادث لا اول لها وهي صور العناصر والمتغيرات فلا يتمكن من انكاره لانه لا نهاية لها ويخرج من هذا انه لا يميل لهم الى

النفوس وانما انكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ولا يمكن المخالف للشرع منها انكار حشر الاجساد وانكار الذات الجسمانية في الجنة والالام الجسمانية في النار وانكار وجود الجنة والنار كما وصف في القرآن فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الى روحانية والجسمانية وكذا الشقاوة وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفى لهم لهن الا يعلم جميع ذلك وقوله اعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت وكذلك وجود تلك الامور الشريفة لا يدل على نقي غير ما بل الجمع بين الامرين اكل والموجود اكل الامور وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما ورد فيه امثال ضربت على حد افهام الخلق كما ان الوارد من آيات التشبيه واخباره امثال على حد فهم الخلق والصفات الالهية مقدسة عما يتخيله عامة الناس (والجواب) ان التسوية بينها محكم بل هي بافتراق من وجهين (أحدهما) ان الالفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأويل على عادة العرب في الاستعارات وما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاحوال بلغ مبلغ الاحتمال والتأويل فلا ينبغي الاجمل الكلام على التلبس بتخييل نقض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه منصب النبوة (والثاني) ان أدلة العقول ذات هي استحالة المكان والجهة والصورة وبدا الجارحة وعن الجارحة واما كان الانتقال والاستمرار على الله سبحانه فوجب التأويل بادلة المعقول وما وعد من أمور الآخرة ليس محال في قدرة الله تعالى فيجب الجري على ظاهرها الكلام بل على نحو الذي هو صريح فيه (فان قيل) وقد دل الدليل العقلي على استحالة بعث الاجساد كما دل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى فنطالهم بظاهر ادليهم ولهم فيه مسالك (المسلك الاول) قولهم تقدير العود الى الابدان لا يعودون لثلاثة اقسام اما ان يقال الانسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كاذب اليه بعض المتكلمين وان النفس التي هي قائمة بنفسها ومدة الجسم فلا وجود لها معنى الموت انقطاع الحياة اى امتناع الخلق عن خلقها فتعدم والبدن ايضا يتعدم ومعنى المعاد اعادة الله تعالى للبدن الذي انعدم وورده الى الوجود واعادة الحياة التي انعدمت أو يقال ان مادة البدن تبقى ترابا وهي المعاد ان يجمع ويركب على شكل آدمي ويحيا في الحياة ابتداء فهذا قسم واما ان يقال النفس موجودة وتبقى بعد الموت ويكون رد النفس الى البدن الاول بجميع تلك الاجزاء بعينها وهذا قسم واما ان يقال رد النفس الى بدن سواه كان من تلك الاجزاء او من غيرها او يكون المعاد ذلك الانسان من حيث ان النفس تلك النفس واما المادة فلا تنفك عنها اذ الانسان ليس انسانا بل بالنفس (وهذه الاقسام الثلاثة) باطلة (اما الاول) فظاهر البطلان لانه مهما انعدمت الحياة والبدن فاستنفذ خلقها الجهاد لمثل ما كان لا عين ما كان بل العود المفهوم هو الذي يفرض فيه بقاء شئ وتجدد شئ كما يقال عاد فلان الى الانعام اى ان المنعم باق وترك الانعام ثم عاد اليه اى عاد الى ما هو الاول بالجنس ولكنه غير بالعدد فيكون هو بالحقيقة الى مثله لا اليه ويقال فلان عاد الى البلد اى بقي موجودا خارجا وقد كان له كون في البلد فعاد الى مثل ذلك وان لم يكن شئ باقيا وشيئا متعديا فلان يخلطه ما زمان لم يتم اسم العود او نسلك مذهب المعتزلة فيقال المعنوم شئ ثابت والوجود حال يمرض له مرة وينقطع نارة ويعود اخرى فيحقق مع في العود باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع لعدم المطلق الذي هو النفي المحض وهو اثبات الذات مستمرة الثبات

الوصول الى اثبات المبدأ الاول بهذا الاشكال ويرجع فرقمهم الى التحكم المحض هذا المظهر (واقول) الى هذا حشوا كله اذ المراد بالممكن ماله علة غير ذاته وبالواجب مالا علة له سواء كانت داخلة او خارجة فيكون الكل يمكننا لاحتياجه الى علة هي اجزاؤه وتقوم الواجب بالمكن بهذا المعنى غير معقول وتشبيهه بتقوم القديم بالحادث تشبيه حسن الان نسبة تجوز المشبه به الى الفلاسفة في غاية القبح (قوله) احاد الدورات حادثة ذوات اوائل والمجموع لا اول له عندهم فقد تقوم مالا اول له

بدوات الأوائل ليس بشئ اذ لم يشأ أحد يكون مجموع الدورات قدما وكيف يستحيز العاقل أن يقول المجموع الذي أحدها جزأه
 حصل اليوم قديم لا أول له فان تحقق الجميع يتوقف على تحقق جميع أجزائه فقبل تحقق بعض أجزائه الجميع لا يتحقق للجميع أصلا
 فكيف من القدم بل الواقع في كلامهم كون نوع الحركة قديمة مع حدوث أفرادها على معنى أن قبل كل دورة لا إلى نهاية ونوعها محفوظ
 بتعاقب الجزئيات التي لا نهاية لها فحينئذ من قدم الجميع مع حدوث بعض أجزائه وما صدق على كل جزؤه وان يلزم أن يصدق
 على الكل الا انه ليس يلزم أن لا يصدق على الكل ما يصدق على كل واحد فان بعض الحكم قد يشترك فيه الكل والجزء والقدم
 بما يشترط يلزم ثبوته للكل ثبوته لكل جزؤه والحدوث بما يقتضي ثبوته للجزء ثبوته للمجموع ٨٥ وهذا ضروري لا يصلح أن ينزع فيه

والفصل السابع في بيان
 مجزئهم عن اقامة الدليل
 على وحدانية الواجب
 تعالى لهم فيها مسلكان
 (الاول) أنهم قالوا لا يجوز
 أن يكون في الوجود
 موجودان كل منهما
 واجب الوجود لذاته وذلك
 لأن طبيعة واجب الوجود
 امان أن تقتضي لذاته
 التعيين ولا تقتضي فاذا
 اقتضت كانت مخصصة في
 شخص لأن الطبيعة
 تقتضية للتخصيص أن كان
 لها فرد فوق الواحد لم
 تخلف مقتضى الذات عنها
 وهو محال وان لم تقتض
 لذاته التعيين يكون واجب
 الوجود محتاجا في تعيينه
 الى غيره فيكون واجب
 الوجود المتعين معلولا لا غير
 فلا يكون ما فرض واجب
 الوجود واجبا ويرد على
 هذا المسلك انه لم لا يجوز أن
 يكون حقيقتان مختلفتان
 يقتضي كل منهما ما عينه
 ويكون مفهوم واجب

الى ان يعود اليه الوجود وهو محال وان احتال ناصر هذا القسم بان قال تراب البدن لا يبقى فيكون باقيا
 فتعاد اليه الحياة فنقول عند ذلك يستقيم أن يقال عاد التراب حيا به بدن انقطعت الحياة عنه مدة ولا
 يكون ذلك عودا للانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان انسان لا يبادله والتراب الذي
 فيه اذ تبدل عليه سائر الاجزاء أو أكثرها بالبقاء وهو ذلك الاول بعينه فهو هو باعتداده بروحه ونفسه
 فاذا عادت الحياة أو الروح فما عدم لا يعقل عوده وانما يستأنف مثله ومهما خلق الله حياة انسانية
 في تراب يحصل من بدن شجرة أو فرس أو نبات كان ذلك ابتداء خلق انسان فالعدم قط لا يعقل عوده
 والعائد هو الموجود أي عاد الى حالة كانت له من قبل أي الى مثل تلك الحالة فالعائد هو التراب الى
 صفة الحياة وليس الانسان انسانا بدنه اذ قد يصير بدن الفرس غذاء لانسان فيخلق منه نطفة يحصل
 منها انسان فلا يزال الفرس انقلب انسانا بل الفرس فرس بصورته لا بآدميته وقد انعدمت الصورة وما
 بقي الا المادة (واما القسم الثاني) وهو تقدير بقاء النفس وردها الى ذلك البدن بعينه فهو ولو تصور
 ان كان معادا أي عودا الى تدبير البدن بعد مفارقة وكنه محال اذ بدن الميت ينحل ترابا أو تأكله الديدان
 والطيور ويستحيل ما يتحيز اراهو او يخرج بهواء العالم ويخاره وماه امتزاجا به مدان تراعه واستخلاصه
 ولكن ان فرض ذلك اتكالا على قدرة الله تعالى فلا يخلو امان لجميع الاجزاء التي مات عليها فطبيعة
 أن يعاد الاقطع ومجدوع الانف والاذن وناتص الاعضاء كما كان وهذا مستفح لاسيما في أهل الجنة
 والذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة فاعادتهم على ما كانوا عليه من المزال عند الموت في غاية
 النكول هذا ان اقتصر على جميع الاجزاء الموجودة عند الموت وان جميع جميع أجزائه التي كانت
 موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين (أحدهما) أن الانسان اذا تغذى اللحم انسان وقد جرت
 به العادة في بعض الالاد يكثر وقوه في أوقات القحط فيتعذر حشرها جميعا لان مادة واحدة كانت
 بدننا كقول وصارت بالبقاء بدنا بعد ذلك لا كل ولا يمكن رد نفس الى بدن واحد (والثاني) انه يجب
 أن يعاد جزء واحد بواحد او جزءا من جلا فانه ثبت بالصناعة الطبية ان الاجزاء العضوية تغتذى بعضها
 بفصله عن غذاء البعض فيغذى الكبد باجزاء القلب وكذا سائر الاعضاء ففرض أجزائه بعينه وقد
 كانت مادة لجسده من الاعضاء فالى أي عضو يعاد بل يحتاج في تقدير الاستحالة الاولى الى كل الناس
 فانك اذا تأملت ظاهرا اثرية المعمورة علمت بعد طول الزمان أن ترابا حدث الموتى قد تترت وزرع
 فيها وغرس وصارت حبا وفاكهة وتناولها الدواب فصارت لحما وتناولها فمادت أيدنا لنا من مادة
 يشار اليها الا وقد كانت بدننا لاناس كثيرة فاستحالة وصارت ترابا ثم نباتا ثم حيوانا بل يلزم منه
 محال ثالث وهو ان النفوس المغفرة للابدان غير متناهية والابدان متناهية فلا تنفي المواد التي كانت

الوجوده قولا عليه ما على سبيل القول اللازم انما رجي فيكون كل منهما مخصصا في فرد من غير انحصار واجب الوجود في فرد (فان
 قلت) حقيقة واجب الوجود ليس الا مجرد الوجود ولا اختلاف في مجرد الوجود نعم الوجودا لمقارن لما به يختلف بحسب اختلاف
 اضافته اليها أو ما محض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة (قلت) ان أردت ان حقيقة واجب الوجود ليس الا المعنى الذي
 نفهمه من لفظ الوجود فمنوع كيف وحقيقة الواجب عندهم غير معقولة لا بشر ولا يمكنه التعقل أيضا وان أردت ان حقيقة الواجب
 يصدق عليه ما نفهمه من لفظ الوجود فسلم ولكن لم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقائق متخالفة يقتضي كل
 منها تعينه فان الوجود الخاص الواجب الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم مخالف بالحقيقة لسائر وجودات لا مجرد الوجود
 والانضياغ الى الماهية فلم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الوجودا مجرد حقائق متخالفة متميزة كل منها عن الآخر بذاتها (المسلك

اثنائي لهم) هو انه لو كان الوجب مشتركا بين اثنين لمكان بينهما تمايزا فلا اثنينية بدون التمايز وما به التمايز غير ما به الاشتراك ضروره
 فلازم تركب كل من الوجبين مما به الاشتراك ومما به الامتياز لان الوجب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لها لكان معلاها
 اذ لو عمل بغيره لم يكن ذاتيا واذا عمل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة مقدمة على المعلول بالوجود والواجب لو كان الوجب
 نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزما للامتياز بالذات فتركب خصوصية كل منهما من التبعين والماهية وهو محال والام يمكن
 الواجب واجبا لاحتياجه الى الاجزاء التي هي غير قليل يجوز ان تكون الخصوصية من العوارض فلا يلزم التركيب (واجب) بانه
 لو كان التبعين عارضا لكان معلا اما ٨٦ بالماهية او بلازمها او بامر منفصل وهي الاولى يلزم وحدة الواجب وهو يناقض التعدد

المفروض لان التبعين اذا
 كان معلا بالماهية او
 بلازمها يكون نوعا مفصلا
 في شخص والا يلزم تخلف
 المعلول عن العلة وعلى
 الثالث يلزم الاحتياج
 المتناهي لوجوب الوجود
 وهذا بالحقيقة انما للمسلك
 الثاني بالاول فلا يكون
 دليلا مستقلا بل الجواب
 انه ان اردت يكون التبعين
 من العوارض كونه من
 عوارض الماهية فلا يدفع
 لزوم تركب هوية كل منهما
 وان اردت كونه من
 عوارض المحورية فغير
 معقول لان المحورية شخص
 جزئي يمنع نفس تصور
 مفهومه من وقوع الشركة
 فيه فلو لم يعتبر فيه سوى
 الماهية الكلية نفي بالجزئية
 لم يكن نفس مفهومه من
 حيث هو متصورا مانعا
 من وقوع الشركة فيه فلا
 يكون شخصا جزئيا وقد
 يناقض في كون الاحتياج
 في التبعين الى امر منفصل

مواد الانسان بانفس الناس كلهم بل تضيق عنهم (واما القسم الثالث) وهو رد النفس الى بدن
 انسان من اى مادة كانت و اى تراب اتفق فهذا محال من وجهين (احدهما) ان المواد القابلة للكون
 والفساد محصورة في مقدار تلك القمرا لا يمكن عليها مزيد وهي متناهية والافس المفاارقة للابدان
 غير متناهية فلا تفي بها (والثاني) ان التراب لا يقبل تدبير النفس باق ترابا بل لابد ان تخرج العناصر
 امتزاجا يصنعها امتزاج النطفة بل الخشب والحديد لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن اعادة الانسان
 وبدنه من خشب او حديد بل لا يكون انسانا الا اذا انقسم اعضاء بدنه الى اللحم والعظم والاخلاط
 ومهما استعد البدن والمزاج لقبول نفس استحق من المبادئ الواهية للنفس حدوث نفس في توارده
 على البدن الواحد نفسان وبهذا بطل مذهب التناسخ فان رجوع الى اشتغال النفس بعد خلاصها
 من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الاول فالمسل الذي يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان
 هذا المذهب (والاعتراض) هو ان يقال هم تنكرون على من يخترع القسم الاخير ويرى ان النفس
 باقية بعد الموت وهو موجود هو قائم بنفسه وان ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله تعالى
 ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وبقره عليه السلام ارواح
 المؤمنين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش وعاء ورد من الاخبار بشعور الارواح بالصدقات
 والخيرات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على البقاء نعم قد دل مع ذلك على
 البعث والنشور بعده وبعث البدن وذلك ممكن بردها الى بدن اى بدن كان من مادة البدن الاول او من
 غيره او من مادة استؤنف خلفها فانه هو بنفسه لا بدنه اذ يتبدل عليه اجزاء البدن من الصغر الى الكبر
 بالهرال والسن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذه مقدماته ويكون
 ذلك عود التلك النفس فانه قد قدر عليها ان تحصى بالالام والذات الجسمانية بفقد الآلة وقد اعيدت
 اليها الآلة مثل الاولى فكان ذلك عودا محققا وما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفس غير متناهية وكون
 المواد متناهية محال لا اصل له فانه بناه على قدم العالم وتعاقب الادوار على الدوام ومن لا يهتد قد قدم العالم
 فالنفس المفاارقة للابدان عنده متناهية وايست اكثر من المواد الموجدة وان سلم انها اكثر فالتدبير
 تعالى قادر على الخلق واستئناف الاختراع وانكاره انكار لقدرة الله تعالى على الاحداث وقدم سبق ابطاله
 في مسئلة حدوث العالم (واما احاطتكم الثانية) بان هذا تناسخ فلامشاحة في الاسماء فما ورد الشرع به
 يجب تصديقه فليكن تناسخا وانما نحن ننكر التناسخ في هذا العالم فاما البعث فلا نكرهه صمى تناسخا
 اولم يسم (وقولكم) ان كل مزاج استعد لقبول نفس استحق حدوث نفس من المبادئ رجوع الى ان
 حدوث النفس بالطبع لا بالارادة وقد ابطالنا ذلك في مسئلة حدوث العالم كيف ولا يبعد على مساق

فناقيا لوجوب الوجود فان الواجب هو ما لا يحتاج في وجوده الى غيره
 والاحتياج الى التبعين لا يناقض ذلك ويجاب بان الوجود لا يفرض الالام من حيث هو معين لا للمطلق على اطلاقه واجهانه فاذا
 فرض للواجب معين زائد على ماهيته يكون وجوده محتملا جالي ذلك التبعين الزائد لم يعمل ذلك التبعين الزائد بامر منفصل بل يكون
 وجوده بواسطة ذلك التبعين الزائد محتملا جالي ذلك الامر المنفصل فلا يكون واجبا هذا خلف (لا يقال) لا يلزم من عدم عروض
 الوجود الالامين وزيادة تبعين الواجب عليه احتياج الوجود الى التبعين لجواز ان يكون كل من التبعين والوجود عارضا لامر من غير
 احتياج احدهما الى الآخر (لانا نقول) التبعين لابد وان يدخل في عروض الوجود والام يمكن الوجود من حيث هو هو مانع من فرض
 اشتراكه بين كثيرين بل باهتبار عارضه فلا يكون الوجود من حيث هو جزءا فيكون الوجود محتملا جالي التبعين ضروره احتياج

المعارض الى ما هو معتبر في معروضه بالجزئية فيلزم من احتياجه الى امر منفصل احتياج الوجود اليه (والجواب عن المسلك الثاني) انه ان ارد بالوجوب اقتضاء الذات الوجود فلا نسلم انه نفس حقيقة الواجب بل هو امر اعتباري لا وجود له في الخارج قطعاً فكيف كان نفس حقيقة الواجب وان ارد به معنى آخر يعرض له هذا المفهوم قسمين لكنه لا يفيد المطلوب لذوان يكون ما يعرض له هذا المفهوم حقائق متخالفة ممتازة كل منها عن الآخر بنفسه من غير لزوم تركب (فان قلت) انحصار قد أقام الدليل على كون الوجوب نفس الماهية الواحدة فتعنه بعد اقامة الدليل عليه يكون خارجاً عن قانون المناظرة (قلت) عدم كون الوجوب بالمعنى المذكور نفس الماهية ضروري لكونه مفهوماً اعتبارياً ناطقاً بالدليل القائم على كونه نفس ماهية ٨٧ الواجب سبغة مصادمة للضرورة

فلا يسمع وان لم يتعين عندنا وجه فساد ويمكن أن يقال في بيان وجه الخط فيه أن قوله لو كان عارضاً لما كان معللاً ممنوعاً لانه مفهوم اعتباري لا موجود خارجي فلا حاجة الى علة (فان قلت) المفاهيم الاعتبارية وان لم تحتاج الى علة لثبوتها في نفسها لكنها تحتاج اليها لثبوتها بحالها ويتم الكلام به (قلت) ذاته وجوب خاص يقتضي نفسه انصافه بعارضة الذي هو الوجوب المطلق فيلزم حينئذ تقدم ذاته بالوجوب الذي هو نفسه على انصافه بالوجوب الذي هو عارضه فلا تقدم للشيء على نفسه كما أن ذاته وجود خاص مقتضى للوجود المطلق الذي هو عارضه عندهم هذا وقد يتوهم أن محصول المسلك الأول اما قياس استثنائي وضع فيه عين المقدم لينتج عن الثاني هكذا كما كان

مذهبكم أيضاً ان يقال انما يستحق حدوث النفس اذا لم تكن نفس موجودة فتستأنف نفس فيبقى ان يقال فلم يتعلق بالامر حصة المستعدة في الارحام قبل البعث والانشور بل في عالمنا هذا فيقال اهل الانفس المفارقة تستدعي نوعاً آخر من الاستعداد ولا يتم سببها الا في ذلك الوقت ولا بعد في ان يفارق الاستعداد المشرط للنفس الكاملة المفارقة للاستعداد المشرط للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستعد كما لا يتبدى بالبدن مدة والله تعالى أعلم بتلك الشروط وبأسبابها وبأوقات حصولها وقبولها الشرع به وهو ممكن فيجب التصديق به (المسلك الثاني) ان قالوا ليس من المقدور ان يقلب الحديد ثوباً منسوجاً بحيث يتعم به الانسان الا بهقل أجزاء الحديد الى سائر العناصر باسباب تستولي على الحديد فتحلله الى سائر العناصر ثم تحب مع العناصر وتدارق أطوار الخلق الى ان يكتسب صورة العطن ثم يكتسب العطن صورة الفزل ثم الفزل يكتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسيج على هيئة معلومة ولو قيل ان قلب الحديد عمامة قطنية ممكن من غير الاستحالة في هذه الأطوار على سبيل الترتيب كان محالاً ان يجوز ان يخطئ الانسان ان هذه الاستحالات يجوز ان تحصل كلها في أزمان متقاربة لا يحس الانسان بطولها فيظن انه وقع بخلاف دفعة واحدة واذا عقل هذا فالانسان المبعوث المحشور لو كان بدنه من حجر أو باقوت أو در أو تراب محض لم يكن انساناً بل لا يتصور ان يكون انساناً الا ان يكون منسجاً كلاباً بالشكل لخصوص مركب من العظام والعروق واللحم والغضاريف والاعضاء والأجزاء المفردة تتقدم على المركبة فلا يكون البدن مالم تكن الاعضاء ولا تكون الاعضاء المركبة مالم تكن العظام واللحم والعروق ولا تكون هذه المفردات مالم تكن الاعضاء ولا تكون الاعضاء مالم تكن موادها من الغذاء ولا يكون الغذاء مالم يكن حيواناً ونباتاً وهو اللحم والحب واليابس ولا نبات مالم تكن العناصر الاربع جميعاً متميزة بشروط مخصوصة طويلة أكثر مما فصل لنا جلتها فاذن لا يمكن ان يتحدد بدن الانسان لتردد النفس اليه الا بهذه الامور (ولها) أسباب كثيرة أئبنة قلب التراب انساناً ان يقال له كن فيكون أو بان تعدد أسباب انقلابه في هذه الدوار وأسبابه هو ابقاء النطفة المستخرجة من ادب بدن الانسان في رحم حتى يستمد من دم الطمث ومن الغذاء مدة ثم يخفق مضغته ثم علقته ثم جنيناً ثم طفلاً ثم شاباً ثم كلاً فقول القائل يقال له كذا فيكون غير مقول اذا التراب لا يخاطب وانقلبه انساناً دون التردد في هذه الأطوار محال وتردده في هذه الأطوار دون جريان هذه الأسباب محال فيكون البعث محالاً (والاعتراض) اننا نسلم ان الترقى في هذه الأطوار لا بد منه حتى يصير بدن الانسان لجابل لا بد منه حتى يصير الحديد عمامة فانه لو بقي حديداً لما كان ثوباً بل لا بد وان يصير قطعاً مغزولاً ثم منسوجاً ولكن ذلك في لحظة أو في مدة ممكن ولم يبين لنا ان البعث يكون في أوحى ما يقدّر ان يكون جميع العظام وان شاء

الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضية للتعين كان التعدد معتمداً على المقدم حق فالتالي مثله أو اقتراني هكذا الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضى التعيين وكل ماهية مقتضية للتعينها معتمداً على أفرادها فالواجب معتمداً على أفرادها وهذا يدل على أن التعيين زائد على ماهية الواجب تقتضيه ماهيته على خلاف ما يفهم من المسلك الثاني من أنه لا يزيد تعينه على ماهيته فان جعلوا التعيين زائداً على ماهيته لم يصح لهم التمسك بالمسلك الثاني وان جعله عينه لم يصح لهم التمسك بالمسلك الأول اذ لا يصح حينئذ احدي مقدمتي القياس وضع المقدم أو المغمري (وجوابه) أن التعيين نفس ماهية الواجب عندهم واسباب حصول المسلك الأول ما ذكر حتى لا تصدق احدي مقدمتي الدليل فلا يصح الاستدلال به بل محموله هو أنه لو كان الوجوب مشتركاً بين اثنين لم يكن تعين الواجب نفس ماهيته وهو ظاهر بل كان زائداً عليه فلا بد وان يكون معللاً بالماهية أو يلزمها فيلزم خلاف المفروض وهو تعدد الواجب

لأن الماهية المقتضية لتعينها لا بد وان يكون نوعها منحصرا في شخص والالزم مختلف مقتضى الطبيعة منها أرباب منقصل فيلزم احتياج واجب الوجود للتعين الى أمر منقصل ولما كان امتناع التعدد ظاهرا على تقدير كون التعين نفس الماهية لم يتعرض له (المسلك الثالث) هو أنه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته ضرورة أن امتياز أفراد طبيعة واحدة بعضها من بعض لا يكون إلا بتعين زائد عليها فلا يخلو إما أن يكون بين التعين والوجوب لزوم أو لا فان كان الثاني وهو أن لا يكون بينهما لزوم جازا فلا يخلو كل منهما عن الآخر فانهما أحدهما الى الآخر يستدعي سببا وليس ذلك السبب نفس الذات والا كان بينهما لزوم فيعود الى الشق الأول فتعين أن يكون ٨٨ أمر آخر جاف فيكون كل من الواجبين محتاجا الى الغير فلا يكون شيئا منهما واجبا هذا

خلاف وان كان الأول فاللزوم بين التعين يكون اما يكون أحدهما معلولا لآخر أو يكونهما معلولين على تالفة فان كان يكون الوجوب معلولا للتعين لزم خلاف الفرض لأن التعين المعلول لازم غير مختلف فلا يوجد الواجب بدون وان كان يكون التعين معلولا للوجوب لزم كون الوجوب الذاتي بالغيران جعل التعين زائدا والآي وان لم يجعل التعين زائدا لزم خلاف المفروض وتقدم الوجوب على نفسه ضرورة تقدم المعلول على المعلول بالوجود والوجوب وان كان اللزوم بينهما يكونهما معلولين على تالفة وان كان تلك المعلول هي ذات الواجب لزم خلاف الفرض لأن الطبيعة اذا اقتضت تعينا انحصرت نوعها في شخصها لما تقدم وأيضا يلزم تقدم الوجوب على نفسه لما عرفت آنفا وان كان أمرا

العلم وانبأته في زمان طويل وليس المناقشة فيه وانما النظر في أن اتري في هذه الاطوار يحصل بمجرد القدرة من غير واسطة أو بسبب من الأسباب وكلاهما ممكن عندنا كما ذكرناه في المسئلة الأولى من الطبيعيات عند الكلام على اجراء العادات وان المقترنات في الوجود اقترانها ليس على طريق التلازم بل العادات يجوز زخوها فحصل بقدرة الله تعالى هذه الامور دون وجود أسبابها وأما الثاني فهو أن تقول ذلك يكون سببا وليس من شرطه أن يكون السبب هو المفعول بل في خزنة المقادير عجائب وغرائب لم يطلع عليها بشئ من بظن أن لا وجودا لا يشاهد به كما ينكر طائفة السحر والمارغيات والطلسمات والمجربات والكرامات وهي ثابتة بالانفاق بأسباب غريبة لا يطلع عليها بل لو لم ير انسان المقناطيس وجذبه الحديد وحكى له ذلك لاستنكره وقال لا يتصور جذب الحديد الا بخيط يشده عليه ويحذب فانه المشاهدة في الحس حتى اذا شاهدته تعجب منه وعلم انه قاصر عن الاحاطة بعجائب القدرة وكذلك الملهمة المذكرة للبعث والنشور اذا بعثوا من القبور ورأوا عجائب صنع الله فيه ندما وندامة لا تتفهمهم ويحسرون على جودهم تحسرا لا يفهمهم وبقا لهم هذا الذي كنتم به تكذبون كالذي يكذب بالخواص والاشياء الغريبة بل لو خلق انسان عاقلا ابتداء وقبل له ان هذه النطفة القدرة المشابهة الاجزاء تنقسم اجزاؤها المشابهة في رحم آدمية الى اعضاء مختلفة لطيفة وعظمية وعصبية وغضروفية وعروقية وهضمية فيكون منها العين على سبع طبقات مختلفة في المزاج واللسان والاسنان على تفاوتها ما في الرخاوة والصلابة مع نخاورها ولم جرى الى السدائع التي في الفطرة اكان انكاره أشد من انكار الملهمة حيث قالوا ان ذلك كنا نخطأ ما نختره الآية فليس يشك المذكرة للبعث انه من أين عرف انحصار أسباب الوجود فيما شاهدته ولم يعد ان يكون في احياء الابدان منهاج غير ما شاهدته وقدر في بعض الاخبار انه يغمر الارض في وقت البعث مطر قطراته تشبه النطف ويخبط بالتراب فاي يمد في ان يكون في الاسباب الالهية أمر يشبه ذلك ونحن لا نطلع عليه ولا يقتضي ذلك انبعاث الاجساد واستعدادها لقبول النفوس المحشورة وهل لهذا الانكار مستند الا الاستعداد المجرد (فان قيل) الفعل الالهي له مجرى واحد مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى وما امرنا الا واحدة كبح بالبحر وقال تعالى وان تجد لسنة الله تبديلا وهذه الاسباب التي أوهمتم امكانها ان كانت فينبغي ان تطرد ايضا وتذكر الى غير نهاية وان تبقى هذا النظام الموجود في العالم من التولد والتوالد الى غير نهاية وبعد الاعتراف بالتركيب والدور فلا يعد ان يختلف منهاج الامور في كل ألف سنة مثلا ولكن يكون ذلك التبدل أيضا دائما بداعي سبب واحد فان سنة الله لا تبدل فيها وهذا انما كان لان الفعل الالهي يصدر عن المشيئة الالهية والمشيئة الالهية ليست متعينة الجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها فيكون المصادر منها كيف ما كان

منفصلا عنه لم يكن الواجب بالذات واجبا بالذات لامتناع احتياج الواجب بالذات في الوجوب والتعين بل في منتظما أحدهما الى أمر منقصل وهو باطل (وجوابه) أنا لا نسلم انه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعين زائد على ماهيته وانما يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب أمورا مشتركة في الماهية النوعية وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون ما صدق عليه الواجب أمورا متخالفة في الحقيقة يتميز كل منها عن الآخر بذاته من غير احتياج الى تعين زائد يكون تعين كل منهما نفس ماهيته وتكون ماهية كل منها وجوبا خاصا مقتضيا للوجوب المطلق ويكون تقدم الواجب على الوجوب المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الذات كما تحققت ذلك فيما سلف وقد يجاب عن هذا المسلك بان التركيب من التخصص والماهية تركب من الاجزاء العقلية لان الماهية والتخصص من الاجزاء العقلية للتخصص لامن الاجزاء الخارجية وامتناع مثل هذا التركيب في حق الواجب ممنوع (قال الامام

الغزالي) المسالك الأولى قولهم انهم لو كانوا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهم ما وما قيل عليه انه واجب الوجود فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجوده لذاته فلا يتصور ان يكون لغيره أو وجوب الوجود له لعله فيكون ذاتا واجب الوجود معا ولو قد اقتضت علته وجوب الوجود ونحن لا نريد بواجب الوجود الا ما لا ارتباط لوجوده به لجهة من الجهات وزعموا أن نوع الانسان مقول على زيد وعمروا لعله و ليس زيد انسانا لذاته والامساك عمرو انسانا بل لعله جعلته انسانا وقد جعلت ايضا عمرو انسانا فكثيرت الانسانية بتكثير المادة الحاملة لها وتوابعها بالمادة... لمول ليس لذات الانسانية فكذلك ثبوت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الاله وان كان له لفته فهو واذن معلول وليس بواجب الوجود فقد ظهر به هذا ان واجب الوجود لا بد وان يكون واحدا هذه عبارة من غير تغيير واجاب بما عساه ان الوجوب امر ساجي لان معناه كون الوجود بلا علة فلا حاجة له الى علة قاله لا يتصور بان عاته اما الذات أو غيره ترديد فاصدح به الوضع بل هذا التردد لا يجري في بعض صفات الائنات فاضلا عما يرجع الى السلب اذ قول قائل المسواد لون لذاته أو لعله فان كان لذاته فينبغي أن لا تكون الحرة لونا وان كان السوداء لونا لعله لونا فينبغي أن يعقل سوادا ليس بلون (وأقول) ان أراد بما ذكره في الاستدلال ما هو المفهوم من ظاهر عبارته من أن وجوب الوجود لو كان مقولا على اثنين فان كان حصول وجوب الوجود افردهم عن مما يقال له واجب الوجود لذات ذلك المعين فلا يكون لغيره فظاهر البطلان وليس يوجد في كلامهم منه عين ولا أثر ولا هو مطابق لاصولهم ٨٩ وقواعدهم ولا يصح نسبتها اليهم فان القول بان واجب الوجود اذا كان وجوبه لذاته لا يتصور أن يكون لغيره قول بان الطبيعة متين المختلفة لا تشتركان في لازم واحد ولم نر أحدا خالف في بطلانه بل الكل متفقون على ان الامكان امر واحد تقتضيه طبائع الماهية المختلفة بذواتها من غير اشتراك في أمر ذاتي كالجوهر والعرض مثلا (لا يقال) الوجوب

منتظاما انتظاما يجمع الأول والآخر على نسق واحد كما نراه في سائر الاسباب والمسببات فان جوتتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهدة الآن أو عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرار والدور فقد رفتهم القيامة والآخر وما دل عليه ظواهر الشرع اذ يلزم عليه أن يكون قد تقدم على وجودنا هذا البعث كرات وسيعود كرات وهكذا على الترتيب (وان قلتم) ان السنة الالهية بالكلية تبدل الى نس آخر ولا تعود قط هذه السنة ونقسم مدة الامكان الى ثلاثة أقسام قسم قبل خالق العالم اذا كان الله تعالى ولا عالم وقسم بعد خلقه على هذا الوجه وقسم به عود الاجسام وهو المنهاج البعثي بل الاتساق والانتظام وحصل التمهيد لانه الله وهو محال فان هذا الغناء يمكن بمشيئة مختلفة بتباين الاحوال اما المشيئة الازلية فلها ما يجري واحده مضروب لا تبدل منه لان الفعل مضاه للمشيئة والمشيئة على سبيل واحد لا تختلف بالاضافة الى الزمان وزعموا ان هذا اليناقض قولنا ان الله تعالى قادر على كل شيء فاننا نقول ان الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الامور لم يكن على معنى انه لو شاء افعل وليس من شرط صدق قولنا هذا ان يشاء ولا ان يفعل وهذا كما انا نقول ان فلانا قادر على ان يجز رقبة نفسه وينفخ بطن نفسه ويصدق ذلك على معنى انه لو شاء افعل

(١٢ - تهافت غزالي)

عندهم امر واحد شخصي فلو كان ثابتا لواجب لذاته لم يتصور ثبوته لغيره فثبتت الوحدة نسبة بخلاف الامكان فانه واحد نوعي ولا يلزم من اقتضاء الماهية نوعا أن لا يقتضي غير هذا النوع وما ذكر من الاتفاق على اشتراك الطبائع المختلفة في لازم واحد اغاها في الواحد النوعي دون الشخصي (لانا نقول) لو ثبت كون الوجوب واحدا شخصيا كفي في المطلوب سواء كان نفس الماهية أو وصفا لها لا متنازع الانتقال على الاوصاف وقيام وصف واحد شخصي بوصفين معا فلا حاجة حينئذ الى ان يقال له لذاته أو لغيره وان اراد أن نوع وجوب الوجود لو كان له فردان فلا يخلو اما ان يكون وجوب وجود أحد الفردين الذات وجوب الوجود على معنى أن يكون نوع وجوب الوجود اقتضى أن يكون خصوصية ذلك الفرد فلا يتصور أن يكون لنوع وجوب الوجود فرد آخر والا لزم تخالف مقتضى الذات عنها أو لغير وجوب الوجود بان لا تقتضي طبيعة وجوب الوجود أن تكون خصوصية ذلك المعين كما ان الطبيعة الانسانية لا تقتضي أن تكون خصوصية فردية فيكون كون هذا الفرد واجب الوجود معللا بامر غير وجوب الوجود فيكون شخص واجب الوجود معلولا فلا يكون واجب الوجود وهذا يحصل ما ذكره الشيخ في بعض نصائفه ومبناه على كون الوجوب نفس ماهية الواجب اذ لو كان عارضا لجاز أن يكون مقتضى له هو ذات ذلك المعين فلا يلزم كون ذلك المعين معلولا لغيره بخلافه الظاهر ان قال لان لم كون وجوب الوجود نفس ماهية الواجب بل هو عارض من عوارضها فيعوز أن تكون ذات متخالفة يقتضي كل منها ذاتا لعارض الذي هو وجوب الوجود على ما سبق لا ما ذكره من أن الوجوب امر ساجي لا يقتضي علة لانه ان سلم كون الوجوب نفس ماهية الواجب فلا وجه لجمعه امر اسليبا وان منته فذلك يكفي في

الجواب لان الواجب اذا لم يكن نفس حقيقة الواجب لا يلزم من عدم كونه وجوب ذلك الفرد مع الابل الواجب ان يكون ذلك الفرد ممكنا لجواز كونه مع الحقيقة ذلك الفرد فلا حاجة معه الى ارتكاب ما ذكره على ان الاوصاف السلبية وان لم تحتج الى علة تجعلها موجودة لعدميتها لكنكم محتاجة اليها لثبوتها الموصوفاتها فلا يكون التردد فاسد الموضع وقوله بل هذا التردد لا يجري في بعض صفات الائنات فمنه لا يعمار جمع الى السلب ظاهر الفساد لان تلك الصفات ان كانت موجودة فهي في وجودها في نفسها وثبوتها لموصوفها محتاجة الى علة وان كانت اعتبارية فاحتياجها الى علة لثبوتها الموصوفها اظهر من احتياج الصفات السلبية وما ذكره في بيانه من انه لو قال قائل السواد لون لذاته اوله علة فان كان لذاته فيبقى ان لا يكون الحمره لونا وان كان السواد لونا لثبوت جعله لونا فيبقى ان يعقل سواد ليس بلون ليس بشئ لانه ان جعل اللون عرضيا للسواد فلو ثبتت مع العلة بذات السواد ولا يلزم عدم ثبوت اللونية للحمره لجواز اشتراك اللازم النوعي بين امور متخالفه الحقائق وان جعل ذاتيا للاء وادفونية السواد مع العلة بنفسه فانه ينضم الى اللون الذي هو جنسه ويحصله نوما ويجعله ثابتا له فان تمصيل الجنس نوما وحمل الجنس ثابتا للنوع أمر ان متلازمان صبيهما فصل ذلك النوع ولا يلزم ان يعقل سواد بدون لون لانه لا يحصل للواء بدون انضمام الفصل بل ذلك اغما يكون اذا علم لونية السواد بعله خارجة فان علة ثبوت اللونية للاء واد اذا كانت خارجة يلزم انتفاء اللونية بانتفاء الاء فلا يكون السواد لونا في ذاته وذلك محال اما اذا كانت العلة داخلية ٩٠ فبانتفاءها يثبت ذات السواد ولا يتقرر في حد ذاتها فلا يلزم ان لا يكون

وان كنا نعلم انه لا يشاء ولا يفعل وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا ينقض قولنا انه قادر به في انه لو شاء لفعل فان الحملات لا تناقض الشرطيات ذكر في المنطق اذ قوله لو شاء لفعل شرطى موجب وقولنا ما شاء وما فعل حملتان سالتان والسالبة الحلية لا تناقض الموجبة الشرطية فان الدليل الذي دلنا على ان مشيئته ازامية وليست متعينة يدلنا على ان مجرى الامر الالهى لا يكون الاعلى انتظام وانساق التكرار والعود وان اختلف في احوال الاوقات فيكون اختلافا لا ينافي انتظام وانساق التكرار والعود واما غير هذا فلا يمكن (والجواب) ان هذا السداد من مشيئة قدم العالم وان المشيئة قديمة فليكن العالم قديما وقد اطلنا ذلك وبيننا انه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة اقسام وهو ان يكون الله تعالى موجودا ولا عالم ثم خلق العالم على النظم المشاهد ثم ستأنف نظاما ثانيا وهو المعهود به في الجنة ثم يردم الكل حتى لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لو ان الشرع قد ورد بيان الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لها وهذه المسئلة كيف ما رددت تبقى على مسئلتين (احدهما) حدوث العالم وجواز حدوثه وحادث من قديم (والثانية) خرق الماديات خلق المسببات دون الاسباب واحداث اسباب على منبج آخر غير معتاد وقد فرغنا من المسئلتين جميعا

السواد لونا او نزول ثبوت الجزاء لكل مطلقا مع ما يحصل الكل ويجمع الاجزاء بانتفاءه ينتفي الكل ولا يتقرر في حد ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الجزاء لكل لان ذلك اغما يتصور اذا تقرر الكل بدون علة ثبوت الجزاء وليس كذلك فيما قلنا وما يقال من ان ثبوت الذاتي لا ذات لا يعمل محمول على انه لا يعمل بعله خارجة عن

علة الذات اذ لا يتصور ان يكون ثبوت شئ في نفس الامر من غير ان يكون هناك علة للثبوت اذ ليس ثبوت شئ اشئ مما يمكن ان يستقل بنفسه من غير احتياج الى شئ حتى يكون واجبا غير محتاج الى سبب واما ثبوت نفس الذات للذات فليس يعمل اصل الا اذا ثبتت ههنا لا يوجب الاعتبار لان الثبوت يستدعي تباين الطرفين ولا تباين هناك الا بحسب الاعتبار فيكون الثبوت ايضا اعتباريا وفي تقريره فليكن الثاني ايضا مقصور لان حاصل ما ذكره بعد حذف زوائده انه لو وجد واجبان لكما ما متماثلين من كل وجه فيرتفع التعدد والاثنية او مختلفين من كل وجه فلا يشتركان في وجوب الوجود والمفروض خلافه او مشتركين في أمر ومختلفين في آخر فتركب كل منهما مما به الاشتراك او ما به الاختلاف فلزم تركب الواجب وانت تعلم ان مجرد الاشتراك في أمر والاختلاف في آخر لا يستلزم التركيب لجواز ان يكون الاشتراك بعارض والاختلاف بما هيتهما البسيطتين فلا بد في الزام التركيب من بيان كون الواجب المشترك بينهما غير عارض كما قررناه فيما سبق اللهم الان براديا التركيب مجرد الكثرة سواء كانت بحسب الاجزاء او بحسب الذات والصفة كما شربه كلامه فيما ساقى اسكنه لا يوافق تقرير القوم واعلم ان الغلاصة ذهيو الى ان المبدأ الاول جل ذكره ليس فيه شائبة كثره بوجه من الوجوه لا بحسب قبول الانقسام الى الاجزاء المقدرية كالامتدادات القابلة له ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجسم الطبيعي المركب بحسب الخارج من الهوى والصورة ولا بحسب الاجزاء العقلية كالانسان المركب من الاجزاء العقلية اعني جنسه الذي هو الحيوان وفصله الذي هو الناطق ولا بحسب الصفات بان يكون ذاته موصوفا بصفة موجودة زائدة على ذاته بحسب الخارج كالسواد للجسم والعلم والقدرة للانسان ولا بحسب الماهية والوجود بان يكون وجوده زائدا على ماهيته كما في الممكنات واما كثره اساميه فباعتبار كثره السلوب والاضافات وهي لا تقتضي كثره في الذات بوجه مثلا اذا قيل له

(خاتمة)

﴿خاتمة الكتاب﴾

فان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء أفنتقطعون بكفرهم ووجوب القتل لمن يمتدع اعتقادهم (قلنا) تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل (أحدها) مسألة قدم العالم وقوله -م ان الجواهر كلها قدعة (والثانية) قوله -م ان الله تعالى لا يحيط علما بالجزئيات الحادثة من الأشخاص (والثالثة) في أنكار بعث الأجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لا تلزم الاسلام بوجبه ومعتقدها معتقد كذب الانبياء وانهم ما ذكره على سبيل المصلحة تمثيلا للجواهر الخلق وتفهيما وهذا هو الصريح الذي لم يعتقده أحد من فرق المسلمين فاما ما عده هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات الطبيعية واعتقاد التوحيد فيها فذهبهم -م قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم في تلازم الاسباب الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة به في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من فرق الاسلام الا هذه الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام يكفرهم أيضا به ومن يتوقف على التكفيرية يتصر على تكفيرهم بهذه المسائل وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع وما يصح منه وما لا يصح كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب والله تعالى الموفق للصواب انتهى كتاب تهاتر الفلاسفة تحرير الامام الاجل نسج وحده أبي حامد محمد بن محمد الغزالي أكرم الله ماواه وأغدق بنعمائه الرحمة تراه وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين

أول فهو -م واضافة الى موجودات بعده واذا قيل له قد يموت فعناه سلب العدم عنه أولا واذا قيل ما في فمناه سلب العدم عنه آخره ويرجع حاصل القديم والباقي الى الوجود ليس مسبوقا بعدم ولا ملحوقا بعدم واذا قيل واجب الوجود فعناه أنه لا علة لوجوده وهو علة لغيره وهكذا قال الامام الغزالي ان بعض ما ذكر من هذه الدعاوى يجوز اعتقاده لكن لا يثبت على أصولهم فبين يحجزهم عن اثباتها وبعضها لا يجوز اعتقاده وببين فسادها ونزعم كل واحدة منها في مسألة على حياها ونحن نقف في أثر الامام في إيراد كل منها على حياها الا اننا قد قدم مسألة امتناع كون الشيء الواحد قابلا لافعال لا يثناه مسألة نفي الصفات عليها وتبين ما هو الحق فيما يعنون الله تعالى وتأييده ان شاء الله تعالى

هذا سفر يدبّيع جليل ومجموع غريب قليل
المثبّل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب
المؤلفات الصادرة عن فكرة علماء أجدلة
بالعين أعلى الكلمات أو ما تهافتت الفلاسفة
للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ وثانيها تهافت
الفلاسفة للإمام ابن رشد الأندلسي المالكي
المتوفى سنة ٥٩٥ هـ ألفه معارض للإمام الغزالي في
بعض المباحث من الكتاب المشار إليه وثالثها
تهافت الفلاسفة للعلامة خواجه زاده أوحد
علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣ هـ ألفه
في التحكيم بين الأمامين المشار إليهما فيما اختلفا
فيه بإشارة من المقدس السلطان محمد الثاني
العثماني وشهد له بالتبريز العلامة الدواني وسائر
معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من
السلطان الموحى إليه كما هو بسوط في كشف
الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة
العثمانية

وقد وضع الكتابان الأولان في صلب
هذا المطبوع والثالث بهامشهما

طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي
وأخويه بمصر

بسم الله الرحمن الرحيم
 الفصل الثامن في
 ابطال قولهم الواحد الحقيقي
 لا يكون فاعلا وقابلا لشي
 واحد ذهب الحكماء الى
 ان البسيط الحقيقي الذي
 لا يزدده في أصله
 كالواجب تعالى على رأيهم
 لا يكون قابلا لشي فاعلا
 له وينزاع على ذلك امتناع
 انصاف الواجب تعالى
 بصفات حقيقية والذي
 عولوا عليه في ذلك هو ان
 نسبة الفاعل الى المفعول
 بالوجوب ونسبة القابل
 الى المقبول بالامكان
 والوجوب والامكان
 متناقضان لا يجتمعان في
 محل واحد بالقياس الى
 أمر واحد من جهة واحدة
 ورده هذا الاستدلال بأنه
 ان أراد ان الفاعل عند
 اجتماع شرائطه وارتفاع
 موافقه وصيرورته موصوفا
 بالفاعلية بالفعل وجب
 وجود المفعول به فكذا
 القابل اذا اجتمع معه
 جميع ما يتوقف عليه كونه
 قابلا بالفعل وجب وجود
 المقبول فيه وان أراد ان
 القابل وحده لا يجب معه
 وجود المقبول ولا عده
 فكذا الفاعل وحده
 لا يجب معه وجود المفعول
 ولا عده فلا فرق واجب

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وأنبيائه فان الغرض في هذا القول ان نبين مراتب
 الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت في التصديق والافتناع وقصوراً كثرة ما عن رتبة اليقين والبرهان
 (قال أبو حامد) حاكماً لادلة الفلاسفة في قدم العالم وانه تنصر من أدلتهم في هذا الفن على ما له موقع في
 النفس قال وهذا الفن له من الأدلة ثلاثة (الدليل الاول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم
 مطلق لانا لو فرضنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلث صدر فاعلم يصدر لانه لم يكن للوجود مرجح بل
 وجود العالم يمكن عنه امكاناً صرفاً فاذا حدث لم يخل ان يتجدد مرجح اولاً يتجدد فان لم يتجدد مرجح بقي
 العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح لم يرجح
 الآن ولم يرجح قبل فاما ان الامر الى غير نهاية او ينتهي الامر الى مرجح لم يزل مرجحاً (قلت) هذا القول
 هو قول في أعلى مراتب الجدول وايش هو موصلا موصول البراهين لان مقدمته هي عامة والعامة قريبة
 من المشتركة ومقدمات البراهين هي من الأمور الجوهرية المتناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال
 بالاشتركة على الممكن الاكثرى والممكن الاقل والممكن على التساوي وليس ظهور الحاجة فيه الى
 المرجح على التساوي وذلك ان الممكن الاكثرى قد يظن به ان يترجح من ذاته لا من مرجح خارج عنه
 بخلاف الممكن على التساوي والامكان ايضا منه ما هو في الفاعل وهو امكان الفعل ومنه ما هو في المنفعل
 وهو امكان القبول وليس ظهور الحاجة فيه الى المرجح على التساوي وذلك ان الامكان الذي في المنفعل
 مشهور وحاجته الى المرجح من خارج لانه يدرك حساً في الأمور الصناعية وكثير من الأمور الطبيعية
 وقد يلحق فيه شك في الأمور الطبيعية لان أكثر الأمور الطبيعية مبدأ تغيرها منها وذلك نظن في كثير
 منها ان المحرك هو المتحرك وانه ايسر من مرفق بنفسه ان كل متحرك فله محرك وانه ايسر ههنا شي يحرك

ذاته

عنه بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلاً موجبا لمفعوله دون القابل اذ لا يتصور استقلاله

واجباً به من حيث انه قابل في شئ ضروريه احتياج المقبول لامكانه الى الفاعل فالفاعل وحده موجب في الجملة والقبول لا يوجب أصلاً
 فلو جتمع في شئ واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال ونحن نقول قيد الحثية قد يراد به بيان
 الإطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو انسان والموجد من حيث هو موجد أي نفس مفهوم الانسان ونفس مفهوم الموجد من

غير اعتبار أمر آخر مهم ما وقد براديه التقييد كما في قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد بدون المتبوع أي التابع مقيد بصفة التبعية لا يوجد بدون المتبوع وقد براديه التعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة تسخن الماء أي حارته اعلة للتسخين فقولهم القابل من حيث انه قابل لا يمكن أن يكون مستقلا وحدها المقبوله لاشبهه في انه لا براديه المعنى الاول لعدم مناسبه المقام اذ ليس النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موجبا لمقبوله أو لا يمكن فاما أن براديه المعنى الثاني أو الثالث ٣ فان أراد الثاني أعنى التقييد

بكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيد بصفة القابلية يمتنع أن يكون موجبا لمقبوله وهو في محل المنع إلا ان يضاف اليه التجرد عن الفاعلية ويقال ذات القابل مقيد بصفة القابلية والتجرد عن الفاعلية لا يمكن أن يكون موجبا لمقبوله فتكون المقدمة المذكورة صحيحة لكن لا يلزم منها مناقاة التجرد عن الفاعلية للفاعلية ولا نزاع فيه وانما النزاع في المناقاة بين الفاعلية والقابلية وأن أراد المعنى الثالث فان اعتبر التعليل أولا ثم السلب المستفاد من عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية لا تكون سببا لاهـ كان وجوب المقبول في القابل فسلم ولا محذور فيه وانما المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم امكان وجوب المقبول في القابل اذ حينئذ تلزم المناقاة بين الفاعلية والقابلية للمناقاة بين لازميهما فيلزم امتناع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السلب أولا ثم التعليل على

ذاته فان هذا كله يحتاج الى بيان ولذلك لحص عنه القدمات والامكان الذي في الفاعل فقد يظن في كثير منه انه لا يحتاج في خروجه الى الفعل الى المخرج من خارج لان انتقال الفاعل من أن لا يفعل الى أن يفعل قد يظن بكثير منه انه ليس بغير احتياج الى مغير ومثل انتقال المهندس من ان لا يهندس وانتقال المعلم من ان لا يعلم والتغير ايضا الذي يقال انه يحتاج الى مغير منه ماهو في الجوهر ومنه ماهو في الكيف ومنه ماهو في الكم ومنه ماهو في الاين والقديم ايضا يقال على ماهو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغيرات منها ما يجوز عند قوم على القديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على القديم عند الكرامية وجواز لا يكون والفساد على المادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة وهو قديم عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الفاعل ايضا منه ما يفعل بارادة ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الامر في كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا أعنى في الحاجة الى المخرج وهل هذه القسمة في الفاعل حاضرة أو يؤدى البرهان الى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة ولا الذي بالارادة الذي في الشاهد هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى ان تفرد بالفحص عنها وعما قاله القدماء فيها وأخذ المسئلة الواحدة بدل المسائل الكثيرة هو وضع مشهور من مواضع السفسطانيين السبعة والغلط في واحد من هذه المبادئ هو سبب الغلط العظيم في اجراء الفحص عن الموجودات (قال أبو حامد) الاعتراض من وجهين أحدهما أن يقال لم تذكر ون على من يقول ان العالم حدث بارادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عدمه الى الغاية التي استمر اليها وان يتبدل الوجود من حيث بد أو ان الوجود قبل لم يكن مرادا فلم يحدث لذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراديا بالارادة القديمة حدث فيا المنافع لهذا الاعتقاد وما الحميل له (قلت) هذا قول سفسطائي وذلك انه لم يمكنه أن يقول بجواز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وعزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا قال بجواز تراخيه عن ارادة الفاعل وتراخي المفعول عن ارادة الفاعل جائزا وأما تراخيه عن فعل الفاعل له فغير جائز وكذلك تراخي الفعل عن العزم على الفعل في الفاعل المراد فالشك باقي بعبينه وانما كان يجب أن يلقاه بأحد أمرين اما بان فعل الفاعل ليس بوجوب في الفاعل تغيرا فيجب أن يكون له مغير من خارج أو ان من التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى مغير يلحقه منه وان من التغيرات ما يجوز ان يلحق القديم من غير مغير (وذلك) ان الذي يتسم به المخصوص ههنا هو شيئا أحدهما أن فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير فله مغير والاصل الثاني أن القديم لا يتغير بغيره من ضرور التغير وهذا كله غير البين والذي لاخصص للاشعرية منه هو انزال فاعل أول وانزال فعل له أول لانه لا يمكنهم أن يضعوا أن حالة الفاعل من المفعول المحدث تكون في وقت الفعل هي بينما حالته في وقت عدم الفعل هنالك ولا بد من حالة محددة أو نسبه لم تكن وذلك ضرورة اما في الفاعل أو في المفعول أو في كليهما وإذا كان ذلك كذلك فذلك الحال المتحددة اذا واجبتا لكل حال محددة فاعلا فلا بد أن يكون الفاعل له اما فاعل آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الاول ولا يكون مكنفيا بفعله بنفسه بل بغيره واما أن يكون الفاعل لتلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادرا عنه أو لا بل يكون فعله لتلك

معنى أن صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا نسلم ذلك غاية الامر انها ليست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببيتها لامكان وجوب المقبول أن تكون سببا لعدم امكانه حتى تلزم المناقاة بين اللازمين فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب أصلا ان أريد به كما هو الظاهر ان القبول ليس سببا لوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله ولو اجتماع في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب

وامتناعه من تلك الجهة وان أريد به ان القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممنوع (فان قلت) هب ان القبول ليس سببا لامتناع الوجوب لكنه اذا لم يكن سببا للوجوب والفعل سبب للوجوب فلو اجتمع في ذات واحدة من جهة واحدة لزم ان تكون الذات الواحدة من جهة واحدة سببا للوجوب وغير سبب للوجوب ولا شك في استحالة (قلت) الفعل والقبول انما يحملان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالمواطأة ولا يلزم من كون

المتناقضين محولين عليهم ما موافاة ان يحمله على تلك الذات بالمواطأة حتى يلزم صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس بواجب أصلا فيلزم التناقض (وقولنا) الذات باختيار قابلية غير موجب مجرد عبارة وليس المقصد الا ان القبول غير موجب أي ليس منشأ فليتنا مل والله الموافق للسداد والهادي الى سبيل الرشاد (ثم) ان تنزلنا عن هذا المقام نقول لهم ان أريد ان القابل لا يكون فاعلا أصلا فالدليل على تقدير تمامه لا يساعده وان أريد ان الشيء الواحد لا يكون قابلا لشيء وفاعلا له من جهة واحدة فعلى تقدير تساميه لا يضرنا لان المبدأ الأول فيه جهات واعتبارات كما تحققت من قبل فيجوز ان يكون قابلا لصفاته باعتبار ذاته وفاعلا لها باعتبار جهات اعتبارية فلا يثبت في الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدليل المذكور ايضا بأنه لم يجوز ان يكون ما يقال له الفاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل الى

الحال التي هي شرط في المفعول قبل فعله المفعول وهذا لازم كما ترى ضرورة الا ان يجوز مجوزان من الاحوال الحادثة في الفاعلين ما لا يحتاج الى محدث وهذا بعيد الاعلى من مجوزان ههنا أشياء تحدث من تلقاها وهو قول الأوائل من القدماء الذين أنكروا الفاعل وهو قول بين سقوطه بنفسه وفي هذا الاعتراض من الاختلال ان قولنا ارادة ازيلية وارادة موقلة باشتراك الاسم بل متضادة فان الارادة التي في الشاهد هي قوة فيها امكان فعل أحد المتقابلين على السواء وامكان قبولهما المرادين على السواء بعد فان الارادة هي شوق الفاعل الى فعل اذا فعله كلف الشوق وحصل المراد وهذا الشوق والفعل هو متعلق بالمتقابلين على السواء ما اذا قلنا ههنا يرد أحد المتقابلين فيه أزيل ارتفع حد الارادة بقل طبعها من الامكان الى الوجوب واذا قيل ارادة ازيلية لم ترتفع الارادة بمحض والمراد واذا كانت لأولها لم يتجدد منها وقت من وقت لحصول المراد الا تعين الان نقول انه يؤدي البرهان الى وجود فاعل لقوة ليست هي لارادته ولا طبعية وليكن سمها الشرح ارادة كما أدى البرهان الى أشياء هي متوسطة بين أشياء نظن في بادئ الرأي أنها متعاقبة وليست متعاقبة مثل قولنا موجود لا داخل العالم ولا خارجه (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل ههنا محال بين الاحالة لان للحدث موجبا وسببا وكما يستحيل حادث بغير سبب وموجب يستحيل ايضا وجوده موجب قد عت شرطا لاجابه وأسبابه وأركانها حتى لم يبق شيء منها منتظرا البتة ثم يتأخر عنه الموجب بل وجوده موجب عند تحقق الموجب بتمام شروطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب فقبل وجود العالم كان المريد موجودا والارادة موجودة ونسبته الى المراد موجودة ولم يتجدد دسر بد ولا ارادة ولا تجددت للارادة نسبة لم تكن قبل فان كل ذلك تغير في كيف يتحدد المراد وما المانع من التحدد قبل ذلك وحال التحدد لم يتغير عن حال عدم التحدد في شيء من الأشياء ولا في أمر من الأمور ولا في حال من الاحوال ولا في نسبة من النسب بل الأمور كما كانت بعينها لم يكن وجود المراد بغيرها كما كانت فوجود المراد ما هذا الا غاية الاحالة (قلت) وهذا بين غاية البيان الا عند من ينكر احدى المقدمات التي وضعنا قبل لكن أبو حامد انتقل من هذا البيان الى مثال وضعي يشوش به هذا الجواب عن الفلاسفة وهذا هو قوله (قال أبو حامد رضي الله عنه) وليس استحالة هذا الجنس في الموجب والموجب الضروري الذاتي بل وفي العرفي والوضعي فان الرجل لو بلغ بطلاق زوجته ولم تحصل البينة في الحال لم يتصور ان تحصل بعده لانه جعل اللفظ عليه الحكم بالوضع والاصطلاح فلم يقل تأخر المفعول الا ان يعلق الطلاق عجي والغدا بدخول الدار فلا يقع في الحال ولا يمكن يقع عند عجي والغدا وعند دخول الدار فانه جعله عليه بالاضافة الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الغدا ودخول الدار توقف حصول الموجب على حضور ما ليس يحضر فاحصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضور الغدا حتى انه لو أراد مر يدان يؤخر الموجب عن اللفظ غير منوط بحصول ما ليس يحصل لم يقل مع انه الواضع بذاته المختار في تفصيل الوضع فاذا لم يكن وضع هذا مفعولا لم يقله فكيف نعلقه في الاجابات الذاتية العقلية الضرورية وأما في العادات فما يحصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد مع وجود القصد اليه الامانع فان تحقق القصد والقدرة وارتفعت الموانع لم يقل تأخر المقصود اليه وانما يتصور ذلك

المفعول في أحد النوعين بالوجوب وفي الآخر بالامكان الخاص فلا تكون نسبة الفاعل الى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا تمتنع أن يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلا فلا تتم الدعوى الكلية وهو مردوباته لاشك في أن كل فاعل نظر الى الفاعلية المشتركة بين الفاعليتين يمكن أن تكون نسبتته الى المفعول بالوجوب على معنى ان الفاعلية المشتركة لا تمتنع من كون الفاعل موجبا لمفعوله ولا من عدم كونه موجبا لمفعوله فالجواب باق بعينه اللهم الا أن يقال نذهب

إن اشتراك الفاعلية بين الفاعلين اشتراك لفظي لا معنوي وليس بينهما أثر مشترك تكون نسبة الفاعل إلى المفعول بإمكان الوجود نظر إلى ذلك ولا يخفى بعده وقد سبق لك هذه الدعوى بوجه آخر وهو أن القبول والفعل أثران فلا يصدران عن مؤثر واحد من جهة واحدة إما امره ويحجب بالانسان أن القبول أثر ولو سلم فلا نسلم أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وما تمسكوا به عليه فقد عرفت حاله والله أعلم **الفصل التاسع في إبطال قولهم في نفي الصفات** ذهب الفلاسفة إلى أن المبدأ الأول ليس له صفات زائدة على ذاته بل هي عين ذاته

لا على معنى أن هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة كما يتخيل في بادئ النظر من ظاهر الكلام فإنه ظاهر المطلق لا يذهب إليه عاقل إذ كل واحد من الصفة والموصوف يشهد بغيرته اصطاحه بل على معنى أن ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة معاملة ذاتك غير كافية في انكشاف الأشياء لك بل تحتاج فيه إلى صفة العلم الذي يقوم بك بخلاف ذاته تعالى فإنه لا يحتاج في انكشاف الأشياء وظهورها عليه إلى صفة تقوم به بل المفهومات منكشفة له لا جمل ذاته فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في سائر صفاته ومرجعه إذا حقق إلى نفي الصفات مع حصول نتائجها وغراتها وبهذا ين دفع ما ذكره الامام الغزالي من أن العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا فاقول بان المبدأ الأول في ذاته علم والحال أنه قائم بنفسه كالقول بان كلاما من

في العزم لأن العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكتابة لا يقع الكتابة ما لم يتجه قصد حصوله انبعاث في الانسان بتجدد حال الفعل فان كانت الارادة القديمة في حكم قصدنا إلى الفعل فلا يتصور تأخر المقصود الامناع ولا يتصور تنقيد المقصد إذ لا يعقل قصد في اليوم إلى قيام في الغد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القديمة في حكم عزمنا فلا يس ذلك كافي في وقوع المعزوم عليه بل لا بد من تجديد انبعاث قصد في عند اليجاد وهو قول بالتغير ثم يبقى عين الاشكال في أن ذلك الانبعاث أو المقصد أو الارادة أو ما شئت أن تسميه لم يحدث الآن ولم يحدث قبل فاما أن يبقى حادنا بلا سبب أو يتسلسل إلى غير نهاية ويرجع حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجب بتمام شروطه ولم يبق أمر منتظر ومع ذلك يتأخر الموجب ولم يوجده في مدة لا يرتقي الوهم إلى أو طائل آلاف سنين لا ينقض شي منها ثم انقلب الموجب وهو حادنا في وقت من غير أمر يتجدد وشرط تحقق وهذا محال (قلت) هذا المثال الوضعي الوهمي من الإطلاق أو هم أنه يثبت كذب حجة الفلاسفة وهو بوجهنا الآن الاشعرية لها أن تقول أنه كما تأخر وقوع الإطلاق في اللفظ إلى وقت حصول الشرط من دخول الدار أو غير ذلك كذلك تأخر وقوع العلم عن ايجاد الباري سبحانه إياه إلى وقت حصول الشرط الذي يتعلق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده لكن ليس الأمر في الوضعيات كالأمر في العقليات ومن شبه هذا الوضعي بالعلمي من أهل الظاهر قال لا يلزم هذا الإطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطلق المطلق لأنه يكون طلاقا وقع من غير أن يفتقر به فعل المطلق ولا نسبة للعقل من المطبوع في ذلك المفهوم إلى الموضوع المصطلح عليه (ثم قال أبو حامد) يجيب عن الاشعرية والجواب أن يقال استحالة ارادة قدمه متعلقة بأحداث شيء أي شيء كان تعرفونه بضرورة العقل أو نظره وعلى افتدكم في المنطق أن تعرفون الألقى بين هذين الحدين بحد أوسط أو من غير حد أوسط فان ادعيت حد أوسط وهو الطريق الثاني فلا بد من إظهاره وان ادعيت عدم معرفة ذلك ضرورة فكيف لم يشارككم في معرفته مخالفوكم والفرقة المعتقدة لحديث العالم بأرادة قدمه لا يحصرها بلد ولا يحصرها عدد ولا شبهة في أنهم لا يكبرون العقول عند ادعاء المعرفة فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك اذ ليس في جميع ما ذكره الا الاستبعاد المجرد والتمثيل بعزمنا وادناوه فاستدلنا على الارادة القديمة المقصود بالحادثه وأما الاستبعاد المجرد فلا يكفي من غير برهان (قلت) هذا القول هو من الأكاويل الركيكة الاتباع وذلك أن حاصله هو أنه إذا ادعى مدعى أن وجوده فاعل بجميع شروطه لا يمكن أن يتأخر عنه مفعول فلا يخلو أن يدعى معرفة ذلك ما بقياس واما انه من المعارف الأولى فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه أن يأتي به ولا قياس هنالك وان ادعى أن ذلك مدر ك بمعرفة أولية وجب أن يعرف به جميع الناس خصوصهم وغيرهم وهذا ليس بصحيح لأنه ليس من شرط المعروف بنفسه أن يعرف به جميع الناس لأن ذلك ليس أكثر من كونه مشهورا كما أنه ليس يلزم فيما كان مشهورا أن يكون معروفا بنفسه (ثم قال كالجيب عن الاشعرية فان قيل) نحن بضرورة العقل ندعم أنه لا يتصور موجب بتمام شروطه من غير وجوب وجوده بذلك مكابرة لضرورة العقل (قلنا) وما الفصل بينكم وبين خصوصكم اذ قالوا لكم انما بالضرورة ندعم أنه لا يمكن أن يقول ان ذاتا واحدة عالمة بجميع الكائنات من غير أن يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير أن يكون العلم زائدا على

السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق الذي يعلم استحالة قيام صفات الاجسام بنفسها دون الاجسام يعلم ان صفات الاحياء من العلم والقدرة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فاذا قد سلموا من المبدأ الأول القيام بنفسه ووردوه إلى حقائق الاعراض والصفات التي لا تقوم لها بنفسها ثم ان الحكماء استدلوا على مطلوبهم هذا بان الأول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكانت تلك الصفة ممكنة لا احتياجها إلى موصوفها واحتجاجة إلى علمه لا مكانها الفناء لا تخلو من أن تكون ذات المبدأ الأول أو غيره فان

كان الأول لازم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وأنه محال وان كان غيره لازم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا محال والجواب باننا اختارنا ذات المبدأ الأول له لا والله لا يمكن لان لم لازم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وانما يلزم ذلك لو كان المبدأ الأول واحدا من جميع الوجوه وهو ممنوع فانك قد عرفت سابقا ان فيه كثرة بحسب حقيقتا اعتبارية ولو سلم فلان لم استهالة كون الشيء ٦ الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وما استدلو به فقد عرفت ضمه (ويمكن)

أن يقال أيضا على طريق البحث دون التحقيق عليها غير المبدأ الأول مما هو معلول له واستهالة احتياج الواجب في صفته الى غيره ممنوعة فان الدليل مقام الاعلى وجوده موجود مستغن في ذاته ووجوده عن غيره وأما استغنائه وعدم احتياجه في صفاته الى شيء آخر فلم يدل عليه صحة (فان قلت) صفته صفة كمال فلو احتاج في صفاته الى غيره لم استهالة صفة الكمال من غيره (قلت) ما ذكرته عين الدعوى مبرأ عنها بمادة أخرى وما الدليل عليها ان لو احتاج ذاته في وجوده الى تلك الصفات لم من استنادها الى غيرها احتياج الذات في وجوده الى غيره فلا يكون واجبا لكون احتياج الذات في وجوده الى غيره من تلك الصفات ممنوع وقد يستدل لهم على امتناع كون صفاته تعالى زائدة عليه كائنه به بانه لو كانت صفاته زائدة على ذاته لكان محتاجا الى تلك الصفات فلا يكون غنيا مطلقا اذ التقى المطلق هو

الذات ومن غير أن يتعدد العلم بتعدد المعلوم محال وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة اليه تعالى الى علمنا في غاية الاحالة ولكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالحادث وطائفة منكم استشهدوا بحالة هذا فقالوا ان الله تعالى لا يعلم الانفس فهو العاقل وهو المعقول وهو العقل والكل واحد (فان قال قائل) اتحاد العقل والعاقل والمعلوم الاستحالة بالضرورة اذ تقدير صانع العالم لا يعلم صنعه محال بالضرورة والقديم اذا لم يعلم الانفس تعالى عن قولهم وعن قول جميع الزائعين علوا كبيرا لم يكن يعلم صنعه الممتنع بل لا يتجاوز الزامات هذه المسائل (قلت) حاصل هذا القول انهم لم يدعوا تجويز خلاف ما أظهرنا من ضرورة امتناع تراخي مفعول الفاعل عن فعله بحجانه وبغير قياس اذ ادهم اليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان الذي أدى الى حدوث العالم كمال يدع الفلاسفة رد الضرورة المعروفة في تعدد العلم والمعلوم الى اتحادهما في حق البارئ سبحانه الامن قبل برهان زعموا انه ادهم الى ذلك في حق القديم وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة رد الضرورة في ان الصانع لا يعرف ولا يد مصنعه اذ قال في الله سبحانه انه لا يعرف الا ذاته وهذا القول اذا قوبل هو من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد وذلك ان كل ما كان معروفا عرفنا بقينا وعاما في جميع الموجودات فلا يوجد برهان يناقضه وكل ما وجد برهان يناقضه فانما كان مظنونا به انه تعين لانه كان في الحقيقة فلذلك ان كان من المعروف بنفسه اليقيني بتعدد العلم بالمعلوم في الشاهد والغائب فحقن تقطع انه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق البارئ تعالى وامان كان القول بتعدد العلم بالمعلوم ظنا فيمكن أن يكون عند الفلاسفة برهان وكذلك اذا كان من المعروف بنفسه انه لا يتأخر مفعول الفاعل عن فعله وبديهي رده الاشعرية من قبل ان عندهم في ذلك برهاننا ونحن نعلم على القطع انه ليس عندهم في ذلك برهان وهذا وامثاله اذا وقع فيه الاختلاف فانما يرجع الامر فيه الى اعتبارها بالفطرة الفاضلة التي لم تنشأ على رأى ولا هوى اذا سدته بالعلامات والشروط التي فرق بين اليقين والظنون في كتاب المنطقي كما انه اذا تنازع اثنان في قول ما فقال أحدهما موزون وقال الآخر ليس بموزون لم يرجع الحكم فيه الا الى الفطرة السليمة التي قد ترك الموزون عن غير الموزون والى علم العروص وكان من يدرك الوزن لا يخلل باذرا كما عند ادراك من يشكره وكذلك الامر فيما هو يقين عند المرء لا يخلل به عنده انكار من يشكره وهذه الاقاويل كلها في غاية الوهم والضعف وقد كان يجب عليه أن لا يشخص كتابه بهذه الاقاويل ان كان قصده فيه اقناع الخواص ولما كانت الازامات التي أتى بها في هذه المسئلة اجنبية وغريبة عن المسئلة قال في أثر هذا قبل بل لا يتجاوز الزامات هذه المسئلة (فنقول) لهم بتمشكركم على خصومكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانها لا تعداها ولا حصر لا حادها مع ان لها سدا وروبا ونصفا الى قوله فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر كما سننصه بعد وهذه ايضا مارة سفه طائفة فان حاصلها هو انه كما انكم تهزرون عن نقض دليلنا في ان العالم محدث وهو انه لو كان غير محدث لم كانت دورات لاشفع ولا وتر كذلك نهضتم عن نقض قولكم انكم اذا كان فاعل لم يزل مستوفيا لشرط الفعل انه لا يتأخر عنه مفعوله وهذا القول غايته هو اثبات الشك وتقريره وهو من اغراض السفه طائفتين (وانت) يا هذا الناظر في هذا الكتاب فقد سمعت الاقاويل التي قالها الفلاسفة في اثبات أن

ما لا يحتاج الى غير ذاته (جوابه) ان يقال ان اريد بالاحتياج الى تلك الصفات الاحتياج في وجوده اليها فلزمه ممنوع وان اريد في انكشاف الاشياء وامثاله فالزوم مسلم ولا يمكن لان لم استهالة لازم فان الدليل مادل الا على وجوده موجود يكون في وجوده مستغنيا عن جميع ماسواه وامثاله في انكشاف الاشياء وغيره مما لا يتوقف الوجود عليه الى صفات قائمه به فلم تقم حجة على امتناعه (قال الامام الغزالي) ان لهم مسلكتين في امتناع كون صفاته زائدة عليه (أحدهما)

انه اذا كانت الصفة زائدة على ذاته فاما ان يستقي كل منهما عن الآخر في وجوده او يقتصر كل منهما الى الآخر او يحتاج أحدهما الى الآخر دون العكس (والأول) يستلزم تعدد الواجب وهو محال (والثاني) أن لا يكون الشيء منهما واجبا وهو خلاف الفرض (والثالث) أن يكون أحدهما وهو ما يحتاج الى الآخر معلولا فلا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط ومهما كان معلولا افتقر الى سبب فيؤدي الى أن ترتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو ايضا محال (وفانهما) ٧ انه لو كان له صفة زائدة على ذاته تكون تلك

الصفة تابعة للذات وكان الذات متباعدة عنها فكأنت معلولة فلا يكون واجب الوجود قال وهذا المسلك هو الأول بعينه مع تغير عبارته (واجاب) عن المسلك الأول بوجهين (أحدهما) على طريق البحث دون التحقيق (والآخر) على طريق التحقيق بمحصول الأول هو انكم ان أبطلتم القسم الأول أعني استغناء كل من الموصوف والصفة عن الآخر يلزم التعدد في الواجب وقد بينا انه لا برهان لكم على امتناع تعدده على أن مسألة امتناع تعدد الواجب لا تتم الا بالبناء على نفى الكثرة بحسب الذات والصفة وبحسب الاجزاء فانبات نفى الكثرة بحسب الذات والصفة بامتناع تعدد الواجب دور ومحمول الثاني هو وانما اختاران الذات في قوامه غير محتاج الى صفة والصفة محتاجة الى الموصوف قولكم فلا تكون واجبة الوجود (قلنا) ان أردتم بواجب الوجود ما لا يحتاج الى علة

الما لم قديم في هذا الدليل والا قاييل التي كانت الاشعرية في مناقضة ذلك فامع أدلة الاشعرية في ذلك وامع الاقاييل التي قالتها الفلاسفة في مناقضة أدلة الاشعرية بما نصه هذا الرجل (قال أبو حامد) فنقول بتم تذكر على خصوصكم اذ قالوا قدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات للفلك لانهاية لأعدادها ولا حصر لأحاديدها مع ان لها سداور بعوضها فان ذلك الشمس يدور في سنة وذلك زحل في ثلاثين سنة فتكون دورة زحل ثلاث عشرة دورة الشمس ودورة المشتري نصف سدس دورة الشمس فانه يدور في اثني عشر سنة ثم انه كالانهاية لأعداد دورات زحل لانهاية لأعداد دورات الشمس مع انه ثلاث عشر بل لانهاية لأدوار فلك الثوابت الذي يدور في ستة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كانه لانهاية للحركة المشرفة التي للشمس في اليوم واللييلة مرة (فلو قال قائل) هذا ما يعلم استحالة ضرورية فمما اذا تفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو ترا شفع وتر جيبا ولا شفع ولا وتر فان قلتم شفع وتر جيبا ولا شفع ولا وتر فبطلانه ضرورية وان قلتم شفع فاشفع يصير وتر اواحد فكيف أعوز ما لانهاية له واحد وان قائم وتر فالوتر يصير بواحد شفعا فكيف أعوز ذلك الواحد الذي يصير به شفعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا وتر (قلت) حاصل هذا القول انه اذا توجهت حركات ذواتا دار بين طرفي زمان واحد ثم توهم حد محصور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد فان نسبة الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل مثال ذلك انه اذا كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي تسمى ثلاثين سنة ثلاث عشرة دورات الشمس في تلك المدة فانه اذا توجهت جملة دورات الشمس الى جملة دورات زحل منوقت في زمان واحد بعينه لزم ولا بد أن تكون نسبة جميع أدوار الحركة من جميع أدوار الحركة الاولى هي نسبة الجزء من الجزء وأما اذا لم يكن بين الحركتين الكليتين نسبة لمكون كل واحد منهما بالقوة أي لا مبدأ لها ولا نهاية وكانت هنالك نسبة بين الاجزاء لكون كل واحد منهما بالافعل وليس يلزم أن يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم فيه دليلهم لانه لا نسبة توجد بين عظمين أو قدرين كل واحد منهما الغرض لانهاية له فاذا القدهما كما كانوا يفرضون مثلا جملة حركة الشمس لا مبدأ لها ولا نهاية لها وكذلك حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلا فيلزم من ذلك أن تكون الجملتان متناهيتين كما لزم في الجزأين من الجملة وهذا بين بنفسه فهذا القول يوهم انه اذا كانت نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة الاقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجملتان متناهيتين وأما اذا لم تكن هنالك نهاية فلا كثرة هنالك ولا قلة واذا وضع ان هنالك نسبة هي نسبة الكثرة الى القلة توهم انه يلزم عن ذلك محال آخر وهو ان يكون ما لانهاية له أعظم مما لانهاية له وهذا انما هو محال اذا أخذ شيان غير متناهيين بالافعل لانه حينئذ توجد النسبة بينهما وأما اذا أخذت بالقوة فليس هنالك نسبة فهذا هو الجواب في هذه المسئلة لا ما أجاب به أبو حامد عن الفلاسفة وبهذا يفحل جميع الشكوك الواردة لهم في هذا الباب واعتبرها كلها وهو ما جرت به عادتهم أن يقولوا انه اذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماضي حركات لانهاية لها فليس يوجد منها حركة في الزمان الحاضر المشار اليه الا وقد انقضت قبلها حركات لانهاية لها وهذا صحيح ومعترف به عند الفلاسفة ان وضعت الحركة المتقدمة شرط في وجود المتأخرة وذلك انه متى لزم ان توجد واحدة منها لزم ان توجد قبلها اسباب لانهاية لها وليس يجوز احدى من الحكماء وجود اسباب

فاعلية فلا نسلم ان الصفة لو احتاجت الى الموصوف لزم أن لا تكون واجبة الوجود فلم لا يجوز أن يقال كان ذات الواجب قديما لا فاعل له فكذلك صفته قديمة معه ولا فاعل لها وان أردتم بواجب الوجود أن لا يكون محتاجا في وجوده الى قابل سلم ان الصفة لا تكون واجبة الوجود على هذا المعنى ولكنها قد علة لا فاعل لها فلا يلزم ارتباط واجب الوجود بسبب فالحجمل لذلك والدليل لم يدل الاعلى قطع التيسيل في الملل الفاعلية وقطع التسلسل يحصل بفاعل له صيغيات لا فاعل له ولا صيغياته وهو محل صيغياته وليس له محل قابل

وأجاب عن الثاني بأنه إن أراد بكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سبباً لها أن الذات علة فاعلية لها وأنها مفعولة للذات فمذموم
فإن ذواتنا ليست بعلة فاعلية لعلومنا وإن أراد أن الذات محل وان الصفة تقوم بقيام الذات بالموصوفات فسلم ولكن لا يلزم منه
أن يكون لها فاعل ولم لا يجوز أن تكون قديمة قائمة بالذات من غير أن يكون لها فاعل فلا يلزم أن لا تكون واجبة الوجود بالمعنى المراد
وأما عدم كونها واجبة الوجود بالمعنى الأخير ٨ فلا دليل على استحالته هذا ما ذكره (فان قيل) إن أراد بقوله في المسلك الأول

لأنهاية لها كما تجوز الدهرية لأنه يلزم منه وجود مسبب من غير سبب ومتمحرك من غير محرك لا يمكن
الاقوم لما أداهم البرهان إلى أن ههنا مبدأ محركاً أزلياً ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وإن فعله يجب أن
يكون غير متراخ عن وجوده لزم أن لا يكون له مبدأ كالحال في وجوده، والا كان فعله ممكلاً لضرورة
فلم يكن مبدأ أول فيلزم أن تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدأ لوجوده ليس لها مبدأ كالحال في وجوده
وإذا كان ذلك كذلك لزم ضرورة أن لا يكون واحداً من أفعاله الأولى شرطاً في وجود الثاني لأن كل
واحد منهما ما هو غير فاعل بالذات وكون بعضهما قبل بعض هو بالعرض يجوز وأوجوده بالانهاية له
بالعرض لا بالذات بل لزم أن يكون هذا النوع من الانهاية له أمراً ضرورياً تابعاً لوجوده مبدأً أزلياً
وليس ذلك في أمثال الحركات المتتالية أو المتصلة بل وفي الأشياء التي يظن بها أن المتقدم سبب للتأخر
مثل الإنسان الذي يولد له إنسان مثله وذلك أن المحدث للانسان المشار إليه بانسان آخر يجب أن يترقى
إلى فاعل أزلي قديم لا أول لوجوده ولا أحداثه إنساناً عن إنسان فيكون كون إنسان عن إنسان آخر
إلى ما لانهاية له كونا بالعرض والقطعية والبعدية بالذات وذلك أن الفاعل الذي لا أول لوجوده كمالاً الأول
لأفعاله التي يفعلها بلا آلة كذلك لا أول لآلته التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها من أفعاله التي من
شأنها أن تكون بالآلة فلما اعتقد المتكلمون في قيام بالعرض أنه بالذات دفعوا وجوده وعسرحل قولهم
وظنوا أن دليلهم ضروري وهذا من كلام الفلاسفة بين فانه قد صرح رئيسهم الأول وهو أرسطو بأنه لو
كان للحركة محركاً لم يوجد الحركة وأنه لو كان لا سطرقة سطرقة سطرقة سطرقة وهذا هو المعنى
لأنهاية له ليس عندهم مبدأ ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شيء منه أنه قد انقضى ولا أنه قد دخل في
الوجود ولا في الزمان الماضي لأن كل ما انقضى فقد ابتدئ وما لم يتبدأ فلا ينقضى وذلك أيضاً بين في
كون المبدأ والنهاية من المضاف ولذلك يلزم من قال أنه لانهاية للدورات الفلك في المستقبل أن لا يوضع
لها مبدأ لأن ماله مبدأ فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدأ وكذلك الأمر في الأول والآخرة أعني ماله
أول فله آخر وما لا أول له فلا آخر له وما لا آخر له فلا انقضاء لجزء من أجزائه بالحقيقة وما لا مبدأ لجزء من
من أجزائه بالحقيقة فلا انقضاء له ولذا إذا سأل المتكلمون الفلاسفة هل انقضت الحركات التي قبل
الحركة الحاضرة كان جوابهم أنها لم تنقض لأن من وضعهم أنها لا أول لها فلا انقضاء لها فإيهام المتكلمين
أن الفلاسفة يسلمون انقضاءها ليس بمخرج لأنه لا ينقضى عندهم إلا ما ابتدئ فقد تبين لك أنه ليس في
الدلة التي حكاه عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في أن تبلغ مرتبة اليقين وانها ليست تلحق
بمراتب البرهان ولا الأدلة التي أدخلها وحكاها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لأحققة بمراتب البرهان
وهو الذي قصدنا به في هذا الكتاب وأفضل ما يجاب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان
الماضي أن يقال دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده لأن كليهما لا مبدأ له وأما ما أجاب به أبو حامد
عن الفلاسفة في كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها أسرع من بعض والرد عليهم فهذه انقضاه
(قال أبو حامد) فإن قيل محل الفلك في قواكم أنها جلة مركبة من آحاد فان هذه الدورات معدومة أما
الماضي فقد انقضى وأما المستقبل فلم يوجد بعد والجملة انارة إلى موجودات حاضرة ولا موجودهنا
ثم قال هو في مناقضته هذا (قلنا) العدد ينقسم إلى الشفع والوتر ومسئيل أن يخرج عنه سواء كان

فيؤدي إلى أن يرتبط ذات
واجب الوجود بسبب ان
الذات الموصوفة تكون
محتاجاً إلى علة خارجية
ليكون صفتها معلولة لها
فعدم لزومه مذكور سابقاً
ظاهر أذ لم يلزم منه الآن
تكون الصفة معلولة
محتاجاً إلى علة وأما ان
تلك العلة هي غير الذات
حتى يعلم احتياج الذات
إليها في صفاتها فلم يلزم قط
بل اللازم أحد الأمرين
أما كون القابل فاعلاً
أو كون الذات محتاجة إلى
علة خارجية في صفاتها كما
قررناه فيما سبق وإن أراد
أن واجب الوجود الذي
هو الصفة يكون مرتبطاً
إلى علة ومحتاجاً إليها فظاهر
الفساد إذا لم يكن لا يقولون
بكون الصفة واجبة على
تقدير زيادتها وقيلها
بذات الواجب حتى يدفع
ذلك الاحتمال بلزوم الحال
الذي هو كون الواجب
معلولاً (قلنا) المحل الصحيح
هو المعنى الأول ولعل
اكتفاءه على أحد
اللازمين اظهر واستحالة
الأخرى زعمهم وعليه ينبغي
أن يحمل كلامه في الدليل

الثاني فليتأمل في تطابق عبارته على هذا المعنى (ثم اعلم) أن ما ذكره في جوابه الأول عن المسلك الأول من أن العدد
مسئلة امتناع تعدد الواجب لا يتم إلا بالبناء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة فإثباتها به دور غير موجه لأن مسألة
امتناع تعدد الواجب قد ذكر نفسه لها دليلين نقلنا عن الحكماء بأن أحدهما ينفي الكثرة والآخر غير مبني عليه فاقول بانها
لا يتم إلا بالبناء على نفي الكثرة لوجه له على أن الدليل المبني على نفي الكثرة محصيه له على ما ذكره بالحقه قيون هو أن الواجب بنفس

المساهية فلو كان مشتركا بين اثنين لتماما بالثمين فيلزم تركب كل منهما بمابه الاشتراك ومابه الامتياز وهو محال ففي التوحيد في نفى الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقف في الكثرة بحسب الذات والصفة على مسألة التوحيد التي تتوقف على نفى الكثرة بحسب الاجزاء فلا بد واصلها اللهم الا ان يراد بالتركيب في دلائل التوحيد مجرد الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء او باعتبار الذات والصفة من غير ان ذلك الدليل على كون الوجوب نفس المساهية وذلك لا يلائم ٩ كلام الحكماء في كتبهم ولا كلام

المتكلمة عنهم واما جوابه التحقيق فبناء على ان علة الحاجة الى المؤثر الحدوث لا الامكان على ما هو رأي قدماء المتكلمين فالقديم سواء كان ذاتا او صفة لا يحتاج الى مؤثر ولا يلتبس عليك به. اما ملك ان الشيء اذا كان محتاجا الى قابل في وجوده فهو من حيث هو لا يستعمل بوجوده فاذا نظر الى ذاته من حيث هي هي كان الوجود والعدم بالنظر اليهما متساويين والا فان كان احدا الطرفين اولي به لذاته فان امتنع الطرف الآخر بسبب تلك الاولوية الناشئة من ذاته كان هذا الطرف الاول لذاته واجبا فيكون ذاته من حيث هو هو مستقلا في وجوده وليس كذلك فان لم يمتنع الطرف الآخر جاز وقوه نظرا الى ذاته بسببه فيتوقف اولوية الطرف الاول على انتفاء سبب الطرف الآخر لان اولوية احدهما منافية لاولوية الآخر سواء تعدد السبب او اتحد فلا تكون تلك الاولوية الشابتة للطرف الاول ثابتة له

العدم وجودا باقيا او فانيا فاذا فرضنا عددا من الاعداد لم نمان ان نعتقد انه لا يخلو من كونه شفعا او وبرا سواء قدرناها موجودة او معدومة فانه ان اعدمت بعد الوجود لم تنعدم هذه القضية ولا تغيرت هذا متنبى قوله وهذا القول انما يصدق فيما له مبدءا ونهاية خارج النفس اوفى النفس اعنى حكم العقل عليه بالشفع والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده واما ما كان موجودا بالقوة اى ليس له مبدءا ولا نهاية فليس يصدق عليه لانه شفع ولا نه وترو لانه ابتداء ولا نه لانه انقضاء ولا داخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل لان ما في القوة في حكم المعدوم وهو الذي اراد الفلاسفة بقوله ان الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة وتحصيل هذه المسئلة ان كل ما يتصف بكونه جولة محدودة ذات مبدءا ونهاية فاما ان يتصف بذلك من حيث انه مبدءا ونهاية خارج النفس واما ان يتصف بذلك من حيث هو في النفس لا خارج النفس فاما ما كان منه كلا بالفضل ومحدودا في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج واما فرد واما ما كان منها جولة غير محدودة خارج النفس فانها لا تكون محدودة الا من حيث هي في النفس لان النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده فتتصف ايضا من هذه الجهة بانها زوج او فرد واما من حيث هي خارج النفس فليست تتصف لا بكونها زوجا ولا فردا وكذلك ما كان منها في الماضي ووضع انه بالقوة خارج النفس اى ليس له مبدءا وليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا الا ان يوضع بالفضل اعنى كونه ذات مبدءا ونهاية الا من حيث هي في النفس كالحال في الزمان والحركة الدورية فواجب في طبعها لا يكون زوجا ولا فردا الا ان كانت من حيث هي في النفس والسبب في هذا الغلط ان الشيء اذا كان في النفس بصفة او هم انه يوجد خارج النفس بتلك الصفة ولما لم يكن شئ مما وقع في الماضي يتصور في النفس الامتصاص ان كل ما وقع في الماضي ان هكذا ما دامه خارج النفس ولما كان ما وقع من ذلك في المستقبل تعين على ما لا نهاية فيه التصور بان يتصور جزاء بعد جزاء فلا طون والاشعية انه يمكن ان تكون دورات الفلك في المستقبل لانها لها وهذا كله حكم خيالي لا برهاني ولذلك كان اضبط لاصله واحفظ لوضعه من وضع ان العالم له مبدءا ان يضع انه له نهاية كما فعل كثير من المتكلمين واما قول ابي حامد رحمه الله تعالى انا نقول لهم انه لا يستحيل على اصلكم موجودات حاضرة هي آحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها وهي نفوس الادميين المغارقة للابدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشفع ولا بالوتر فبهم تتكرون على من يقول بطلان هذا يعرف ضرورة كما ادعيت بطلان تعلق الارادة القديمة بالاحداث ضرورة وهذا الى في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا وله مذهب ارسطو طالس فانه قول في غاية الركاكة وحاصله انه لا ينبغي ان تتذكر واقولنا فيما هو ضروري عندكم انه غير ضروري اذ قد تضمنون اشياء ممكنة يدعي خصومكم ان امتناعها معلوم بضرورة العقل اى كما تضمنون اشياء ممكنة وخصومكم يرون انها ممكنة كذلك تضمنون ان اشياء ضرورية وخصومكم يدعي انها ليست بضرورية وليس تقدرين في هذا كله ان تناوبا فصل بين الدعوتين وقد تبين في علم المنطق ان مثل هذه معاندة خطافية ضعيفة اوسفطائية والجواب في هذا ان يقال ان الذي يدعي انه معلوم بالضرورة هو في نفسه كذلك والذي تدعون انتم ان بطلانه معروف بالضرورة ليس كما تدعون وهذا لا يميل الى الفصل فيه الا بالذوق كما لو ادعى انسان في قول ما له موزون وادعى آخر انه غير موزون

٢ - نهات ابن رشد
لذاته بل مع انضمام عدم سبب الطرف الآخر والمفروض خلافه فاذا كان الطرفان متساويين نظرا الى ذاته يكون محتاجا الى الفاعل في رجحان احد طرفيه على الآخر فان ضرورة العقل حاكمة بان ترجح احد المتساويين على الآخر محتاج الى مرجح خارج عن ذاته (فان قلت) اللازم من تساوي الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى امر به يترجح احد المتساويين على الآخر ومن اين يلزم ان يكون ذلك المرجح فاهلا ولم لا يجوز ان يكون ذلك المرجح شرطا او محلا قابلا (قلت) احتياج

أحدا المتساويين في الوقوع إلى فاعل بوقته ضروري حاصل في أولية العقول تحايته أن يقال لم لا يجوز أن يكون الفاعل ذاته والأمر الخارج الذي هو القابل أو غيره شرطا في تأثير ذاته في وجوده فن قال إن مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة الوجود مطلقا سواء كان إيجادا لنفسه أو لغيره لم يجوز أن يكون ذاته فاعلا ولا التقدم عليه بالوجود في تقدم الشيء على نفسه ومن لم يقل به بل جوز أن تكون الذات من حيث هي فاعلة لوجودها ١٠ يلزمه تجويز ذلك في جميع المكات فلا يثبت حينئذ كون الواجب تعالى فاعلا

لوجودات الأشياء فليتنا مل
و أما جوابه عن المسالك
الثاني فحصوله راجع إلى
جوابه الحقيقي عن المسالك
الأول من تجسوي زكون
الصفة القديمة مستغنية
عن العلة الفاعلية وقد
عرفت ما فيه ثم اعترض
على نفسه بأنه إذا أثبت ذاتا
وصفة وحلولا للصفة في
الذات كان هناك تركيب
وكل تركيب يحتاج إلى
مركب ولذلك لم يجوز أن
يكون المبدأ الأول جسما
(وأجاب) بأن قول القائل
كل تركيب يحتاج إلى
مركب كقوله كل موجود
يحتاج إلى موجود فيقال
له الأول موجود وقديم
لأصله ولا موجود له
فكذلك يقال هو موصوف
قديم لأصله لذاته ولا صفته
ولا إقيام صفته بذاته بل
الكل قديم بلا علة وامتناع
كون الأول جسما أغما هو
ليكون الجسم حادثا هذا
ولا يخفى عليك بعد تأملك
أن الوجود إذا لم يكن
عارضاً للماهية كما ذهب
إليه الحكماء في وجود
الواجب لا يلزم موصوفا
الاحتياج ونقص الامكان

البيان في ذلك ذوق الفطرة السليمة الفاتكة وأما وضع نفوس من غير هيولى كثيرة بالعدد فغير
معروف من مذهب القوم لأن سبب الكثرة والعديدية هي المادة عندهم وسبب الاتفاق في الكثرة
العديدية هي الصورة وأما أن توجد أشياء كثيرة بالعدد واحدة بالصورة بغير مادة فحال وذلك أنه لا يتميز
شخص بوصف من الأوصاف إلا بالعرض إذ قد كان يوجد مشاركا له في ذلك الوصف غيره وأما يفترق
الشخص من الشخص من قبل المادة وأيضا فامتناع ما لا نهاية له على ما هو موجود بالفعل أصل معروف
من مذهب القوم سواء كان أجساما أو غير أجسام ولا تعرف أحد الفرق بين ماله وضع في هذا المعنى إلا
ابن سينا فقط وأما سائر الناس فلا أعلم أحدا منهم قال هذا القول ولا يلزم أصلا من أصولهم فهي خرافة
لأن القوم ينكرون وجود ما لا نهاية له بالفعل سواء كان جسما أو غير جسم لأنه يلزم عنه أن يكون ماله
نهاية أكثر مما لا نهاية له وأما ابن سينا فاعترضه اقناع الجمهور فيما عتادوا معاه من أمر النفس لكنه
قول قابل للاقتناع فانه لو وجدت أشياء بالفعل لا نهاية لها لكان الجزء مثل الكل أعني إذا قسم ما لا نهاية
له على جزأين هـ مثال ذلك أنه لو وجد خط أو عدد لا نهاية له بالفعل من طرفيه ثم قسم بقسمين لكان
كل واحد من قسميه لا نهاية له بالفعل فكان يكون الكل والجزء لا نهاية له لكل واحد منهما بالفعل وذلك
مستحيل وهذا كله أغما يلزم إذا وضع ما لا نهاية له بالفعل لا بالقوة (قال أبو حامد) فان قيل فالصحيح رأى
أفلاطون وهو أن النفوس قدعة وهي واحدة وأما تنقسم في الأبدان فإذا فارقت أعادت إلى أصلها
واحدت (قلنا) فهذا أقبح وأشنع وأولى بأن يعتقد محال الفاعل ضرورة العقل فأنقول نفس زيد عين نفس
عمر وأوغيره فان كانت هيئة فهو باطل بالضرورة فان كل واحد يشعر بنفسه ويعلم أنه ليس بنفس غيره
ولو كان هو هيئته لتساوي في العلوم التي هي صفات ذاتية للنفوس داخلته مع النفوس في كل إضافة فان
قلتم أنه عين وأما انقسم بالثقل بالبدان قلنا وانقسام الواحد الذي ليس له عظم في الحجم بكمية مقدارية
محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل العاقل آلا فانه يعود ويصير واحدا بل هذا مقل
فيما له عظم وكمية كماء البحر ينقسم بالجداول في الأنهار ثم يعود إلى البحر فاما لا تكتب له فكيف ينقسم
واقص من هذا كله أن نبين أنهم لم يجهزوا خصومهم عن معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث
الابدية بضرورة في امتناع ذلك وانهم لا ينفصلون عن بدي الضرورة عليهم في هذه الأمور
على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) أما زيد فهو غير عمر وبالعدد وهو وعمر واحد
بالصورة وهي النفس فلو كانت نفس زيد مثلا غير نفس عمر وبالعدد مثل ما هو زيد غير عمر وبالعدد
لكانت نفس زيد ونفس عمر واثنين بالعدد واحد بالصورة فكان يكون للنفس نفس فاذما مضطرا
تكون نفس زيد وعمر واحد بالصورة والواحد بالصورة أغما يلحقه الكثرة العديدية أعني القسمة
من قبل المواد فان كانت النفس ليست تملك إذا ملك البدن أو كان فيعاشي بهذه الصفة فواجب إذا
مارقت الأبدان أن تكون واحدة بالعدد وهذا العلم لا سبيل إلى افشائه في هذا الموضع والقول الذي
استعمل في إطلاق مذهب أفلاطون هو سفهائي وذلك أن حاصله هو أن نفس عمر وأما أن تكون هي
عين نفس زيد وأما أن تكون غيرهما لكنها ليست هي نفس عمر وهي غيرهما فان الغير اسم مشترك
وكذلك هو هو يقال على عدة ما يقال عليه الغير فنفس زيد وعمر هي واحدة من جهة كثيرة من جهة
كانت قلت واحدة من جهة الصورة كثيرة من جهة المادة الحاملة لها وأما قوله أنه لا يتصور انقسام

الا

وأما إذا كان الوجود زائدا على الماهية فالعقل بضرورته يحكم بأنه لا بد في انصاف الماهية به

من فاعل أما الذات كما ذهب إليه المتكلمون في حق الواجب أو غيره كما هو في المكات وليس التركيب مما لا يحتاج إلى شيء أصلا
كل وجود الغير العارض للماهية ضرورة احتياجه إلى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب هو وأما الذات أو غيرها فلا يتصور
قيام صفة بذات من غير أن يكون ذلك القيام معلا بشيء من ذات أو غيرها ولا صفة مع وجوده من غير احتياج في وجودها إلى

فأهل كما تحققت من قبل ثم إن الحكم لما ذهبوا إلى أن المبدأ الأول جات عظيمة لا يجوز أن تكون له صفات موجودة زائدة على ذاته قائمة مع أنهم يقولون أنه مبدأ أول وجود واحد قديم وباقي واجب الوجود وعقل وعاقل ومعقول ومريد وقادر وحي زعوا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد باضافة شيء إليه أو اضافة شيء إلى شيء أو سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات السلب عنه ولا الاضافة توجب كثرة فانه اذا قيل له مبدأ فهو واشارته إلى أن وجود غيره منه وهو سبب له فهو ١١ اضافة له إلى معالولاته واذا قيل له

أول فهو اضافة إلى الموجودات بعده واذا قيل موجود فمعناه أنه وجود محض ليس به عرض للماهية واذا قيل قديم فمعناه سلب العدم عنه أولا واذا قيل باق فمعناه سلب العدم عنه آخرا واذا قيل واجب الوجود فمعناه أنه وجود لا علة له وهو مبدأ الغير فيكون جمعا بين السلب والاضافة واذا قيل عقل فمعناه أنه موجود بحد برئ عن المادة بذاته يدرك ذاته لا بصورة منتزعة منه فان الشيء اذا أدرك بصورة كانت تلك الصورة عقلا أي تعقلا وادرا كا واذا أدرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار عقلا واذا قيل عاقل فمعناه أن ذاته المجردة عن المادة ولواحقها ماهية مجردة هي ذاته فهو عاقل ذاته واذا قيل معقول فمعناه أن هو بته المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو الذي حصل ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس في شرط هذا الشيء أن يكون هو هو وأخريل

الافعال كية تقول كاذب بالجزء وذلك ان هذا صادق فيما يتقسم بالذات فالمتقسم بالذات هو الجسم مثلا والمتقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الاجسام بانقسام الاجسام وكذلك الصور والنفس هي منقسمة بالعرض أي بانقسام محالها والنفس أشبه شيء بالاضوع وكما أن الضوء ينقسم بانقسام الاجسام المنسبة ثم بعد ذلك اتحاد الاجسام كذلك الامر في النفس مع الابدان فانيته بمنزلة هذه الاقاويل السفطائية قبيح فانه يظن به انه من لا يذهب عليه ذلك وانما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لأظهار الحق وامل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل المتعفن في كتبه ولو كان هذه الاقاويل ليست بحفيدة نوعا من أنواع اليقين قال والمقصود من هذا كله ان نسين انهم لم يجهزوا خصوصهم عن معتقدهم في تعلق الارادة القديمة بالاحداث الابدعوى الضرورة فانهم لا يفصلون عن يدى الضرورة عليهم في هذه الامور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) اما من ادعى فيما هو معروف بنفسه أنه بحالة ما انه بخلاف تلك الحالة فلا يسر بوجد قول يفصل به عنه لان كل قول انما يبين ما هو معروفه ليستوى في الاقدار منها الخصمان فاذا ادعى انهم في كل قول خلاف ما يرضه محاصره لم يكن للخصم سبيل الى المناظرة لكن من هذه صفة فهو خارج عن الانسانية وهؤلاء الذين يجب تأديبهم بترك حل الشبهة وامان ادعى في المعروف بنفسه أنه غير معروف بنفسه لموضع شبهة دخلت عليه فهذا الدواء وهو حل تلك الشبهة والجواب وامان لم يتعرف بالمعروف بنفسه لانه ناقص الفعارة فهذا السبيل الى اقحامه شيئا لاعمى لتأديبه ايضا فانه مثل من كلف الاعمى أن يدرك بتصور الألوان أو وجودها (قال أبو حامد رضي الله عنه) محتج على الفلاسفة فان قيل هذا ينقلب عليكم في ان الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادرا على الخلق بقدرسته أو سنيين لانهاية لقدرته فكأنه صبر ولم يخلق ثم خلق ومدة الترتك متناهية أو غير متناهية (فان قلتم) متناهية صار وجود الباري متناهيا أولا وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة قيم المكنات لانهاية لاهداهما (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنيين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني (قلت) أكثر من يقول بحدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه فلذلك كان قوله ان مدة الترتك لا تخفى لوان تكون متناهية أو غير متناهية قول غير صحيح فان ما لا ابتداء له لا ينقض ولا ينتهي أيضا فان انهم لا يسلم ان الترتك مدة وانما الذي يلزمهم ان يقال حدوث الزمان هل كان يمكن فيه ان يكون طرفه الذي هو مبدؤه أبعد من الآن الذي نحن فيه اذ ليس يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مقدارا محدودا لا يقدر الصانع أكثر منه وهذا شنيع ومستهحيل عندهم وان قالوا انه يمكن ان يكون طرفه أبعد من الآن من الطرف المخلوق قبل وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني ان يكون طرفه أبعد منه فان قالوا نعم ولا بد لهم من ذلك قيل فهنا امكان حدوث مقادير من الزمان لانهاية لها ولا يمكن ان يكون انقضاءها على قولكم في الدورات شرطا في حدوث المقدار الزماني الموجود منها وان قلتم ان ما لا نهاية له لا ينقض في الزمخشم خصوصكم في الدورات الزموم في امكان مقادير الأزمنة الحادثة وذلك ان الفرق بينهما ان تلك الامكانات الغير المتناهية وهي المقادير التي لم تخرج الى الفعل وامكان الدورات التي لانهاية لها قد خرجت الى الفعل (أقول) امكانات الاشياء هي الامور اللازمة للاشياء سواء كانت متقدمة على

شيء مطلقا أم من هو أو غيره فالاول اذا له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار ان ماهيته المجردة لشيء فهو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بان له ماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعقول بان ماهيته المجردة لشيء هو ذاته ومن تأمل قليلا علم ان العاقل لا يتنقض شيئا معقولا وهذا الاتضاء لا يتضمن ان ذلك الشيء آخر او هو فقد تبين ان كونه عاقل ومعقولا لا يوجب فيه كثرة اذ لا يتنقض قادر فنعني به انه بان شيء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهو بهذا المثابة اذ ليس من شرط ذلك انه لا يدوان يشاء اذ يقال فلان قادر على ان يفعل نفسه وان

علم انه لا يقتل وهو صادق واذا قلنا لو اراد الفعل لا بشرط في صدق هذه المتصلة صدق جزاها بل جازان يكونا كاذبتين مع مستحقها وكل ما هو مراد به فهو كائن وما ليس مراد به فغير كائن والذي هو مراد به لو لم يكن مراد به لما كان وما لا يريد له لو اراده لكان واذا قيل مراد فتنى به انه عالم بما يصدر عنه وليس كارهه فتنكون الارادة عين العلم وهو عين الذات والقدرة ايضا راجعة الى الذات لا مانع من قيام صدر عنا الى تحريك الآلات البدنية ١٢ كاليد والرجل وغيرهما ونعترف في ذلك التحريك الى قوة تكون مصدرها وهذه القوة هي

المسماة بالقدرة في حقنا وما يصدر عنه تعالى ليس يفتقر الى شيء من ذلك بل المراد تابع لارادته كما هو مراد فلا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه الى أمر زائد على ذاته كما في حقنا ولذلك أمثلة فينا تاتى به لامن كل وجه وهو انك تتصور وجهه تميل اليه فتتبعه حركته بعض الاعضاء وتتصور امرآيته فتغير وجهك وتتصور امرآيته منك الشهوة والشوق وليس سبب ما ذكر من الامور الا تصور من غير استعانة الاله واذا قيل له حتى لم يرد به الا انه عالم بفيض عنه الوجود الذي يسمى فعلا له فان الحى هو الفعال الدراك فاحد الامر من الاعتبارين في الحياة هو الفعل والايحادي هو اضافة له الى معلوله والاخر هو كونه عالما وهو ايضا غير زائد عليه كما علمت فلا تتكون حياته زائدة على ذاته ايضا اذا عرفت هذا وتأملت ما ذكرناه امكنت أن ترجع سائر ما يطلق عليه الى نفس الذات او الاضافة والسلب فلا تطيل

الاشياء او مع الاشياء على ما يرى ذلك قوم فهي ضرورة تعدد الاشياء فان كان يستحيل وجود الدورة الحاضرة وجود دورات لانها لا يستحيل وجودها مكانات دورات لانها لا تستحيل ان يقول ان الزمان محدود المقدار حتى زمان العالم فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ولا أصغر كما يقول قوم في مقدار العالم ولذلك أمثال هذه الاقاويل ليست برهانية ولكن كان الاحتفاظ بمن يضعف ان العالم محدود ان يضعف الزمان محدود المقدار ولا يضعف الامكان متقدما على الممكن وان يضعف العظم كذلك متناهيا لكن العظم له كل والزمان ليس له كل (قال أبو حامد رضى الله عنه) حاكيا عن الفلاسفة لما أنكروا خصوصهم ان يكون من المعارف الاولى تراخي فعل القديم عن القديم بنوع من الاستدلال على هذه القضية قال فم تنكرون على من ترك دعوى الضرورة ويدل عليه من وجه آخر الى قوله والا فلا يتصور تغيير الشيء عن مثله بحال (أقول) حاصل ما حكى هو عن الفلاسفة في هذا الفصل في الاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حادث عن فاعل اذانه ليس يمكن ان يكون هنالك ارادة وهذا العناد انما تاتي لهم بانهم تسلموا من خصوصهم ان المتغيرات كلها متمثلة بالاضافة الى الارادة القديمة ما كان منها في الزمان مثل المتقدم والمتأخر وما كان منها وجودا في الكيفية المتضادة مثل البياض والسواد وكذلك العدم والوجود هما عندهم متمثلان بالاضافة الى الارادة الازلية فلما تسلموا هذه المقدمة من خصوصهم وان كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم ان من شأن الارادة ان لا ترجح فعل أحد المثلين على الثاني الا بمخصص وعلة توجب في أحد المثلين ولا توجد في الثاني والا وقع أحد المثلين عنهما بالاتفاق فكان الفلاسفة تسلموا لهم في هذا القول انه لو وجد لا لازلى ارادة لا يمكن ان يصدر حادث عن قديم فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجؤا الى ان قالوا ان الارادة القديمة صفة من شأنها ان تغير الشيء عن مثله من غير ان يكون هنالك مخصص يرجح فعل أحد المثلين على صاحبه كما ان الحرارة صفة من شأنها ان تضرع والهلم صفة من شأنها ان تحيط بالمعلوم فقال لهم خصوصهم من الفلاسفة هذا محال لا يتصور وقوعه لان المتماثلين عند المراد على السواء لا يتعلق فعله باحدهما دون الثاني الا من جهة ما هما غير متمثلين اعنى من جهة ما في أحدهما صفة ليست في الثاني (أقول) اذا كانا متمثلين من جميع الوجوه ولم يكن هنالك مخصص أصلا كانت الارادة تتعلق بهما على السواء واذا كانا متعلقا بهما على السواء وهى سبب الفعل فليس يتعلق الفعل باحدهما أولى من تعلقه بالثاني ولان يتعلق بالفعلين المتضادين معا وامان لا يتعلق باحدهما وكلا الامرين مستحيل في القول الاول كما أنهم سلموا لهم ان الاشياء كلها متمثلة بالاضافة الى الفاعل الاول والزمهم ان يكون هنالك مخصص أقدم منه وذلك محال فلما أجابهم بان الارادة صفة من شأنها ان تغير المثل عن مثله عما هو مثل عاينهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الارادة فكأنهم ناكروهم في الاصل الذي كانوا سلموه هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو نقل الكلام من المسئلة الاولى الى الكلام في الارادة والنقل فعل سفسطائي (قال أبو حامد) بحسبها عن المتكلمين في اثبات الارادة والاعتراض من وجهين أحدهما ان قولكم ان هذا لا يتصور هو رفقوه ضرورة او نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهما وتمثيلكم بأرادته مقياسا فاسدا تضاهي المقياس في العلم وعلم الله تعالى يفارق علمنا في أمور رقررناها فلم تبعد والمفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات

الكلام بتفصيلها (قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى من قال منهم بأن الاول تعالى يعلم غيره كالشيخ أبي على وغيره من محققهم يلزمه ان يكون فيه نوع كثرة اذ لا شك ان علمه بذاته غير علمه بغيره اذ لا يستحيل في الوهم ان يقدر علمه بذاته مع انتفاء علمه بغيره فلو كان أحدهما عين الآخر لم يمكن ان يتوهم وجود أحدهما دون الآخر كما لا يمكن ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته فهما اذن شيان وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره اذ لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيصطفى هناك نوع كثرة

(وأما من قال منهم بأن المبدأ الأول جل ذكره لا يعلم إلا ذاته تعالى عن قول المبطلين علواً كبيراً) فهم مع التزامهم هذه الشناعة التي استنكف متأخروهم عن نصرتها حيث لزمهم - ثم تنفع من قبل معلولاته عليه تعالى إذ لا شك في أن العلم شرف وإن عدمه نقصان والملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومبدأه وغيره والاول لا يعرف الانفس - فهو ناقص بالنسبة الى آحاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهايم مع شعورها بنفسها تعرف أمورا أخرى سواء لم يتخلصوا بأصناف الكثرة ١٣ لأنهم ان قالوا يكون علمه بذاته غير

ذاته فقد حلت الكثرة وان قالوا يكونه عنه فقد ارتكبوا باطلا اذ لا فرق بين شئ وبين شئ فان كان علم الانسان بذاته عين ذاته وهو حقاؤه عقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلته ويقتبه لذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة والقول بأن الانسان قد يتخلو عن العلم بذاته ثم يطرأ عليه فيكون غيره لا محالة بخلاف الاول لا يفيدهم لان الغير لا تعرف بالطريان والمقارنة فان عين الشئ لا يجوز أن يطرأ على شئ غير الشئ اذ اقارن الشئ لم يصرف ولم يخرج عن كونه غيرا فبان كان الاول لم يزل عالما بذاته لا لزم ان علمه بذاته عين ذاته فان الوهم يتسع بتقدير الذات ثم طريان الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم ولا يخفى عليه ان ما ذكره من الاستدلال على مغايرة العلم بالغير لعلمه بذاته انما يتم لو عرفت حقيقة ما تم أمكن توهم انتفاء أحدهما مع

موجودة لا خارج العالم ولادخله ولا متصلا ولا منفصلا لا عقل لا نالنا عقله في حقائقه هذا عمل وهي وأما دليل العقل فقد ساق العقلاء الى التصديق بذلك فم تنكر ون على من يقول دليل العقل ساق الى اثبات صفة لله تعالى من شأنه تغيير الشئ عن مثله فان لم يطابقها العلم الارادة فلتسم باسم آخر فلا مشاحة في الاسماء وانما أطلقناها نحن باسم الشرع والافعال ارادة موضوعه في اللغة لتعيين ما فيه غرض ولا غرض في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انه في حقا لا نسلم ان ذلك غير متصور فانا نفرض عرتين متساويتين بين يدي المتشوق اليهما اما جرح من تناولهما جميعا فانه يأخذ احدهما لا محالة بصفة شأنه تخصيص الشئ عن مثله وكل ما ذكره من الخصصات من الحسن أو القرب أو تبسر الاخذ فانا نقدر على فرض انتفاءه ويبقى امكان الاخذ فانه بين امرين اما ان تقولوا انه لا يتصور التساوي بالاضافة الى اغراضه فهو حقاؤه وفرضه ممكن واما ان تقولوا ان التساوي اذا فرض بقي الرجل المتشوق ابدأ متغيرا ينظر اليهما فلا يأخذ احدهما بمجرد الارادة والاختيار المنفك عن الغرض وهو ايضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذا ن لا بد لكل ناظر شاهدا او غائبا في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة شأنه تخصيص الشئ عن مثله (أقول) حاصل هذه الممانعة ينحصر في وجهين (أحدهما) انه يسلم أن الارادة التي في الشاهد هي التي يستحيل عليها ان غير الشئ عن مثله بما هو مثل وان دليل العقل قد اضطر الى وجود صفة هذا شأنه في الفاعل الاول وما يظن من انه ليس بممكن وجود صفة هذه الحال فهو مثل ما يظن انه ليس هنام وجود لا هو داخل العالم ولا خارج وعلى هذا فانه يكون الارادة الموصوف بها الفاعل سبحانه والانسان معقول باشترك الاسم كالحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الازل غير وجودها في المحادث وانما نسبها ارادة بالشرع وظاهر ان أقصى مراتب هذا العنادانه جدل لان البرهان الذي ادى الى اثبات صفة هذه الحالة أعني ان تخصص المثل بالاجزاء عن مثله انما هو وضع المرادات متماثلة وليست متماثلة بل هي متقابلة اذ جميع المتقابلات كلها راجعة الى الوجود والعدم وهي في غاية التقابل الذي هو نقيض التماثل فوضعهم ان الاشياء التي تتعلق بها الارادة متماثلة وضع كاذب وبأني القول فيه بعد (فان قالوا) انما قلنا انما متماثلة بالاضافة الى المريد الاول اذ كان متقدما على الاغراض والاغراض هي التي تخصص الشئ بالفعل عن مثله (قلنا) اما الاغراض التي حصصها بما تكمل به ذات المريد مثل أغراضنا التي نحن من قبلها تتعلق ارادتنا بالاشياء فهي مستحيلة على الله سبحانه لان الارادة التي هذا شأنها هي شوق الى التمام عند وجود النقصان في ذات المريد (واما الاغراض) التي هي لذات المريد لا لان المراد يحصل منه للمريد شئ لم يكن له بل انما يحصل ذلك المراد فقط كإخراج الشئ من العدم الى الوجود فانه لا شك في أن الوجود أفضل له من العدم أعني للشئ المخرج وهو هذه هي حال الارادة الازلية مع الموجودات فانه انما يختارها أبدا أفضل المتقابلين وذلك بالذات وأولاف هذا واحد صفتي الممانعة التي تضمنها هذا القول اما الممانعة الثانية فانه لم يسلم انتفاء هذه الصفة عن الارادة التي في الشاهد ورام أن يثبت أنه يوجد لنا في الاشياء المتماثلة ارادة تغيير الشئ عن مثله وضرب لذلك مثلا مثل أن يفرض بين يدي رجل عرتين متماثلتين من جميع الوجوه ويقدرانه لا يمكن ان يأخذهما معا ويقدرانه ليس متصورا في واحدة منهما - ما رجع به

ثبوت الآخر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون شئ واحد لوازم مختلفة غير متنافية صادقة على ذلك الشئ مساوية له ويعلم ذلك للوازم ولا يعلم ذلك الشئ بحقيقته ولا تصادق تلك الوازم في توهم ان ماصدق عليه كل منها غير ماصدق عليه الآخر فيمكن حينئذ ان يتوهم ثبوت ماصدق عليه أحدهما مع انتفاء ماصدق عليه الآخر مع ان ماصدق عليه شئ واحد في نفس الامر والحق ان من قال منهم بأن الله تعالى يعلم ذاته بذاته لا بصور زائدة على ذاته ويعلم غيره لانه معلوم له وحاضره عنده من غير أخذ صورته منه فلا يلزمه كثرة في المبدأ الاول

باعتبار العلم بذاته والعلم بغيره وأما الشيخ أبو علي فإنه قد ذهب في كتاب الاشارات الى أن علمه بذاته علم حتموري وهلم بعاده يحصل صور الاشياء في ذاته فالكثرة لازمة عليه في علمه تعالى بغيره ويلزمه أيضا القول بكون الشيء قابلا وفاعلا معا بالنسبة الى أمر واحد والقول بكونه محلا لمعلولاته المحركة وبأنه تعالى لا يوجد شيئا مما يباين بذاته بل بتوسط الأمور والحالات فيه الى غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكماء ١٤ وقد ماؤهم القائلون بنفي العلم عنه تعالى وأفلاطون القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها

والمشاورون القائلون باتحاد الماثل بالمعقول انما ارتكبوا تلك الحالات حذران التزام هذه المعاني وأما الذين قالوا بأنه تعالى لا يعلم غيره تعالى عن قول المطلبين علوا كبيرا فان مذهبهم وان كان باطلا كما بينه الامام الغزالي رحمه الله تعالى لاستلزامه تفصيل معلولاته عليه تعالى الا انه لا يلزمهم الكثرة فيه تعالى لان علم الشيء بنفسه علم حضوري عندهم لا يحتاج فيه الى صورة زائدة وليس يغفل الانسان عن وجود ذاته أصلا بل قد لا يلتفت اليه لاشتغاله بأمور آخر فيظن أنه غافل عن نفسه وليس بغافل وأما قوله فان الوهم يتسع لتقدير الذات ثم طريان الشعور فاصله راجع الى ما تقدم من امكان توهم الانتمكالك وقد عرفت ما فيه

والفصل العاشر في تجهيزهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل الحادي عشر في كمال المبدأ الاول لا يجوز أن يتركب بحسب العقل من جنس وفصل واذا لم

لا بد وأن يميز احداها بالاختصاص وهذا تعليل فانه اذا فرض شي بهذه الصفة ووضع مر بها الحاجة الى أكل الثمر أو اخذ احدى القرنين في هذه الحال ليس هو تمييز المثل عن مثله وانما هو اقامة المثل بدل المثل فانه مهم ما اخذ به بل هو مراده وتم له غرضه فارادته انما تعلقت بتمييز اخذ احداها عند الترك المطابق لا باخذ احداها وتمييزه عن ترك الأخرى أعني اذا فرضت الاعتراض فيها متساوية فانه لا يؤثر اخذ احداها على الثانية وانما يؤثر اخذ واحدة منهما أيهما اتفق ويرجع على ترك الأخرى وهذا بين بنفسه فان تمييز احداها عن الثانية هو ترجيح احداها على الثانية ولا يمكن أن يترجح أحد المثلين على صاحبه بغيره ومثل وان كان في وجودهما من حيث هما شخصان ليسا متماثلين لان كل شخصين يغير أحدهما الثاني بصفة خاصة به فان فرضنا الارادة لتعلق بالمعنى الخاص من أحدهما تصور وقوع الارادة بأحد هادون الثاني لان الغير به موجودة فيه فاذا لم تتعلق الارادة بالتماثلين من جهة ما هما متماثلان فهذا هو معنى ما ذكره من الوجه الاول في الاعتراض (ثم ذكر أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم انه لا يوجد صفة تميز أحدا المثلين عن صاحبه فقال والوجه الثاني من الاعتراض هو اننا نقول انتم في مذهبكم ما استغنيتهم عن تخصيص الشيء عن مثله فان العالم وجد عن السبب الموجب له على هيئة مخصوصة تماثل تماثله اذ لم يختص ببعض الوجوه واسمها تمييز الشيء عن فعله في العقل وفي اللزوم بالطبع أو بالضرورة لا تختلف الى قوله صار ثبوت الوضع به أولى من قبول الوضع وهذا ما لا يخرج عنه (قلت) محصل هذا القول ان الفلاسفة يلزمهم أن يترقبوا بان ههنا صفة في الفاعل للعالم تخص الشيء عن مثله وذلك انه يظهر من أن العالم يمكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل وبكيفية غير هذه الكيفية لانه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر واذا كان ذلك كذلك فهي مماثلة في اقتضائه وجوده قال الفلاسفة ان العالم إما أن يكون بشكله المخصوص وكيفية أجسامه المخصوصة وعدده المخصوص وانما هذا التماثل انما يتصور في أوقات الحدوث فانه ليس هنالك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره (قيل لهم) قد كان يمكنكم أن تحجبوا عن هذا بان خلق العالم وقع في الوقت الاصح ولكنه يمكن زعمهم شيئين متماثلين ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما اخلافا (أحدهما) تخصيص جهة الحركة التي للأفلاك (والثاني) تخصيص موضع القطبين من الأفلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرضنا في الخط الواصل من احدهما الى الثانية بتركز الكرة فانه يمكن أن يكونا قطبين فتخصيص نقطتين عن سائر النقط التي تصلح أن تكون قطبا للكرة الواحدة بعينها عن سائر النقط التي في تلك الكرة لا يكون الا عن صفة مخصوصة لاحد المثلين (فان قالوا) انه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة محلا لقطبين (قلنا لهم) يلزمكم على هذا الاصل ان لا يكون متشابه الاجزاء وقد قلنا في غير ما موضع انه بسيط وانه لما وضع هكذا كان له شكل بسيط وهو الكروي وايضا فان ادعوا ان فيه مواضع غير متشابهة فقد يقال لهم من أي جهة صارت غير متشابهة بالطبع هل من جهة انها جسم أو من جهة انها جسم سماوي ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين واذا كان هذا هكذا فكيف يستقيم لهم قولهم ان الاوقات في حدوث العالم مماثلة كذلك يستقيم لتخصيصهم ان جميع اجزاء الفلك في كونها أقطابا متساوية لا يظهر ان ذلك مختص منها موضع دون موضع ولا بموضع ثبوت دون موضع فهذا هو تلخيص هذا العناد وهو خطي وذلك ان كثيرا من الأمور التي ترى

يكن له جنس ولا فصل لم يكن له حد اذا لم يتركب من الجنس والفصل الذاتي وما يقال من انه مشترك بالبرهان للممكنات في كونه موجودا والمعقول في المبدأية فهو ليس مشترك في الجنس بل في الخارج الا ان كان مشترك في كونه موجودا بالمعنى المطلق وهو خارج عن ماهيته لازم له والمبدئية اضافة لازمة له بالقياس الى معلولاته خارجة عن ذاته وأما الوجود الخاص الراجعي فهو عين ماهية الواجب ومخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة لا بالإشترك بينا إلا في الوجود المطلق الذي هو خارج عننا لازم

لها وأما الجوهرية فالمقتضون أنهم على أنه تعالى ليس بجوهر إذا الجوهر هو الموجود لا في موضوع وليس المراد بالموجود في تعريف الجوهر الموجود بالفعل والازم من العلم بجوهرية الشيء العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد أنه ماهية إذا وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب إذ ليس له عندهم ماهية يعرضها الوجود وإنما حقيقة هي الوجود الخاص الواجب فلا يكون معنى الجوهر مشتركاً بينه وبين غيره وهذه الدعوى وإن لم تكن مخالفة ١٥ لأصول الاسلام إلا أنه لما يتم دليلهم على دعواهم تعرض له

الامام حجة الاسلام الفزالي فافتقنا أثره والمشهور منهم في بيان هذه الدعوى مسالك الأول هو المسالك العام الذي يدل على نفي التركيب عنه مطلقاً سواء كان من أجزاء متميزة في الخارج أو من أجزاء متمايزة في الذهن وهو أنه لو تركيب الواجب من أجزاء متميزة في الذهن أو في الخارج لاحتاج الواجب لذاته في ذاته ووجوده إلى جزئه بحسب نفس الامر وجميع أجزاء الشيء وإن كان نفس ذلك الشيء يمكن كل واحد من أجزائه غيره فلا يكون ذاته مع قطع النظر عن الغير الذي هو كل واحد من أجزائه كافياً في وجوده بل يكون ذاته في نفسه ووجوده محتاجاً إلى غيره والمحتاج إلى الغير بحسب نفس الامر يمكن فيلزم كون الواجب ممكناً وجوابه أن يقال ليس معنى كون الأجزاء العقلية أجزاء للماهية إلا أن العقل ينتزع من نفس الذات البسيطة مع قطع النظر عن عوارضها بحسب الاستعدادات والشروط المقتضية لها

بالبرهان انه حاضر ورية في بادي الرأي يمكنه (حكى عن الفلاسفة) انهم يزعمون ان البرهان قام عندهم على ان العالم مؤلف من خمسة اجسام جسم لا ثقيل ولا خفيف وهو الجسم السماوي الكروي المتحرك دوراً واربعة اجسام اثنان منها اثنان ثقيل بالاطلاق وهي الارض التي هي مركز كرة الجسم المستدير وخفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مقعر الفلك المستدير وان الذي يلي الارض هو الماء وهو ثقيل بالاضافة الى الهواء وخفيف بالاضافة الى الارض ثم يلي الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة الى الماء وثقيل بالاضافة الى النار وان سبب استيجاب الارض للثقل المطلق هو كونها في غاية القرب من الحركة ولذلك كانت هي المركز الثابت وان السبب في الخفة للنار باطلاق هو انها في غاية القرب من الحركة المستديرة وان التي بينهما من الاجسام انما وجد فيها الامران جميعاً أعني الثقل والخفة لكونهما في الوسط بين الطرفين أعني الموضع الا بعد والاقرب وأنه لو لا الجسم المستدير لم يكن هذا لك لا ثقيل ولا خفيف بالطبع ولا أسفل ولا فوق بالطبع لا باطلاق ولا باضافة ولما كانت مخالفة بالطبع حتى تكون الارض مثلاً من شأنها ان تتحرك الى موضع آخر وكذلك ما بينهما من الاجسام فان العالم انما ينتهي من جهة الجسم الكروي لان الجسم الكروي متناه بذاته وطبيعاً اذ كان محيط به سطح واحد مستدير وأما الاجسام المستقيمة فليست متناهية بذاتها اذ كان لا يمكن فيها مادة ولا نقصان ولذلك كانت غير متناهية بذاتها وأنه لما كان هذا لم يصح أن يكون الجرم المحيط بالعالم الا كروياً والافلاك كانت الاجسام يجب أن تنتهي اما الى اجسام أخرى أو غير ذلك الى غير نهاية وأما أن ينتهي الى الخلاء وقد تبين امتناع الامر من ذن تصور هذا علم أن كل عالم يفرض لا يمكن أن يكون الامن هذه الاجسام وان الاجسام لا تخلو أن تكون اما مستديرة فتكون لا ثقيلة ولا خفيفة واما مستقيمة فتكون اما ثقيلة واما خفيفة أعني اما نارا واما ارضاً واما ما بينهما وان هذه لا تكون الا مستديرة أو في محيط مستدير لان كل جسم اما أن يكون متحركاً من الوسط أو الى الوسط واما حوالى الوسط وان من تحركات الاجرام السماوية عينا وشمالاً امتزجت الاجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وان هذه الاجسام الاربعة لا تزال من أجل هذه الحركات في كون دائم وفساد دائم أعني في أجزائها وأنه لو ذهبت حركتها من هذه الحركات لفسد هذا النظام والترتيب اذ كان ظاهراً أن هذا النظام يجب أن يكون ثابتاً لا يحد من وجوده من هذه الحركات وأنه لو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام أو كان نظاماً آخر وان عدد هذه الحركات اما على طريق الضرورة في وجودها واما على طريق الافضل وهذا كله فلا تطمع حنا في تبينه ببرهان وان كنت من أهل البرهان فانظر في مواضعه واصل هنا فأقول هي أقنع من أقاويل هؤلاء فانها وإن لم تغدك اليقين فانها تغيدك غلبة ظن بحركاتها الى وقوع اليقين بالنظر في العلوم وعليك أن تتوهم ان كل كرة من الاكر السماوية فهي حية من قبل أنها ذات اجسام محدودة المقدار والشكل وانها متحركة بذاتها من جهات محدودة لامن أي جهة اتفقت وكل ما هذا صفة فهو حي ضرورة أعني أنه اذا رأينا جسماً محدود الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة منه لامن قبل شيء خارج عنه ولا من أي جهة اتفقت من جهاته وأنه يتحرك معاً الى وجهين متقابلين قطعاً أنه حيوان وانما قلنا لامن قبل شيء خارج لان الحد يد يتحرك الى جبراً الغضاط ليس اذا حضره جبر

مفهومات متعددة بعلقة بها يسمى أعني اجناساً وأخصها فصولاً وهذه المفهومات وإن كانت متغيرة في الذهن بحسب أنفسها ووجوداتها أيضاً إلا أنها صور لشيء واحد في حد ذاته بسيط لا تعدد فيه غاية ان ذلك الامر البسيط بحيث يجوز أن يؤخذ من ذاته بدون اعتبار عوارضه مفهومات متعددة محمولة عليه فان أريد باحتياجه الى الغير في ذاته ووجوده هذا القدر فلا نسلم استحالة واستلزامه للإمكان وإن أريد معنى آخر فلا بد من بيانه حتى نتكلم عليه (فإن قلت) الأدلة الدالة على الوجود الذهني دلت على ان الموجود في الذهن هو عين

الماهية الخارجية فحينئذ تكون الماهية الواجبة على تقدير تركبها في العقل من الجنس والافصل مركبة في حد نفسها من أمرين
محتاج الى كل واحد منهما في وجوده المحذور (قلت) الاجزاء العقلية متحدة بحسب الخارج ماهية ووجودا والافعال ان تختلف ماهية
وتحدد وجودا أو تختلف في الماهية والوجود معا وعلى الاول ان قام ذلك الوجود الواحد بكل واحد من تلك الاجزاء لم يلزم حلول شيء
واحد في محال متعددة وان قام بجموعها ١٦ من حيث هو لزوم وجود الكل بدون الجزء وكلاهما محال (لا يقال) لانتم انبأنا

قام بالمجموع لزوم وجود
الكل بدون الجزء وانما
يلزم ذلك لو لم يكن ساريا
في الاجزاء (لانا نقول)
الوجود الحاصل في أحد
الجزئين غير الوجود
الحاصل في الآخر فيتمدد
الوجود فيرجع الى
القسم الثاني وعلى الثاني
يلزم أن يمنع حل أحدهما
على الآخر وهو لان
الامور المتمايزة بحسب
الخارج في الماهية
والوجودية تمنع حل بعضها
على بعض بالمواطأة وان
فرض بينهما أي ارتباط
أمكن فالماهية الواحدة
تكون مختلفة بالتركيب
والبساطة بحسب الوجودين
فباعتبار الوجود الخارجي
لا تركيب فيها أصلا فذاته
ال بسيطة كافية في وجودها
الخارجي من غير اعتبار
أمر آخر معها وباعتبار
الوجود الذهني تكون
مركبة وذاته بحسب هذا
الوجود محتاجة الى غيرها
الذي هو جزؤها كما يحتاج
الى المحل والفاعل المفيض
بوجودها في ذلك المحل
ولانتم استلزامه للامكان
ومناقاة للوجوب الذاتي

المغناطيس من خارج وايضا فهو يتحرك ايضا اليه من أي جهة اتفقت فاذا صح هذا فافا لاجسام
السمائية فيها مواضع هي اقطاب بالطبع لا يصح أن تكون الاقطاب متماثلة في غير ذلك الموضع كما أن
الحيوانات التي هي لها أعضاء مخصوصة في مواضع مخصوصة من اجسامها لافعال مخصوصة ليس يصح
أن تكون مواضع آخر منها مثل أعضاء الحركة فانها في مواضع محدودة من الحيوانات والاقطاب هي
من الحيوان الكرى الشكل بمنزلة هذه الاعضاء أعني أنها أعضاء الحركات لا فرق بين الحيوان الكرى
الشكل في ذلك والغير الكرى الا ان هذه الاعضاء تختلف في الحيوان الغير الكرى بالشكل والقوة
وهي في الحيوان الكرى تختلف بالقوة فقط ولذلك ظن بها في بادئ الرأي انها لا تختلف وانها يمكن أن
يكون القطبان في ذلك أية نقطتين اتفقت وذلك انه لو قال قائل ان هذه الحركة في هذا النوع من
الحيوان أعني الذي هي بنا مجوز أن تكون فيه في أي موضع اتفق منه وان تكون منه في الموضع الذي
هي فيه في نوع آخر من الحيوان لكان أهلا أن يضل به لانها انما جعلت في كل حيوان في الموضع
الافق لطباع ذلك الحيوان أو في الموضع الذي لا يمكن غيره في حركة ذلك الحيوان كذلك الامر في
اختلاف الاجرام السماوية في مواضع الاقطاب منها وذلك انها ليست الاجرام السماوية واحدة بالذرع
كثيرة بالعدد بل هي كثيرة بالنوع كما تخاص الحيوانات المختلفة وان كان ليس يوجد الا شخص واحد
من النوع فقط (قلت) الجواب بعينه هو الذي يقال في جواب لم كانت السموات تتحرك الى جهات
مختلفة وذلك أن من جهة انما حيوانات لم أن تتحرك من جهات محدودة كالخالد في اليمين والشمال
والأمام والخلف التي هي جهات محدودة بالحركات للحيوانات الا ان في الحيوانات المختلفة مختلفة
بالشكل والقوة وهي في الاجسام السماوية مختلفة بالقوة اماما يرى ارسطو ان للسماء يمين وشمالا وأماما
وخلفا ووقفا واسفل فاختلاف الاجرام السماوية في جهات الحركات هي لاختلافها في النوع وهو شيء
يخصها أعني انها تختلف أنواعها باختلاف جهات حركاتها وكون الجرم السماوي الاول حيوانا واحدا
بعينه اقتضى له طبيعة امام من جهة الضرورة أو من جهة الانفصال أن يتحرك بجميع أجزائه حركة
واحدة من المشرق الى المغرب وساير الافلاك اقتضت لها طبيعة متماثلة تتحرك بخلاف هذه الحركة وان
الجهة التي اقتضت طبيعة جرم الكل حينئذ أفضل الجهات لتكون هذا الجرم هو أفضل والأفضل في
الحركات واجب أن يكون له الجهة الأفضل هذا كله بين ههنا بهذا النحوم الاقتناع وهو بين في
موضع بيهان وهو ظاهر قوله تعالى لا تبدل لكلمات الله ولا تبدل خلق الله وان كنت تحب أن
تكون من أهل البرهان فاعلم ان التماسه في موضعه وانت لا تبصر عليك اذا فهمت هذا فهم خلل وأما
الحجج التي احتج بها البرهان ههنا في تماثل الحركتين المختلفتين بالاضافة الى جرم من الاجرام السماوية
وبالاضافة الى ماهيتها فانه يخيل في بادئ الرأي ان الحركة المشرقية يمكن أن تكون لغير الفلك الاول وانه
يمكن أن يكون له الحركة الغربية وهذا كما قلنا مثل من يخيل ان جهة الحركة في السرطان يمكن أن
تكون جهة الحركة في الانسان وانما يعرض هذا الظن في الانسان والسرطان لموضع اختلاف الشكل
فيهما وعرض هذا في الاكر السماوية مواضع اتفاق الشكل ومن نظرا الى مصنوع من المصنوعات لم
تبين له حكمة اذا لم تبين له الحكمة المقصودة بذلك المصنوع والغاية المقصودة منه واذا لم يقف أصلا على

والحاصل ان الامر البسيط الذي لا يندد فيه أصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذا وجد في العقل فصله حكمة
العقل الى مفهومين متميزين وهذا التفصيل والتعدد انما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فتكون البساطة لازمة
للماهية بالنظر الى الوجود الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهني فلان تكون الماهية مطلعا ولا بحسب الخارج محتاجة الى غيرها
في ذاتها ووجودها الخارجي بل عند حصولها في الذهن ولا نسلم استلزامه للامكان (المسألة الثانية) ان واجب الوجود

لا يشارك شيئا من الاشياء في ماهيته لان كل ماهية لها سوي الواجب مقتضية لامكان الوجود فلا يشارك الواجب غيره في ماهية ذلك الغير يلزم امكانه تعالى من ذلك علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره في ذاته لم يحتاج في العقل الى فصل يتميز به عن غيره فلا يكون مركبا في العقل (وجوابه) ان ما ذكر مبني على أن لا يكون في الوجود واجبان ولا فيجوز أن يكون بينهما جنس مشترك غير مقتضى لامكان الوجود بل لوجوبه ويتميز كل منهما عن الآخر بفصل ذاتي فلا يلزم امكان الواجب ١٧ وقد بينا أن ما ذكرنا من الأدلة على

الوحدانية غير تام فلا يتم ما بينه وبين عليهما أيضا والتوحيد وان كان ثابتا عندنا قطعيا إلا أن المقصود الزامهم بان مطلوبهم لا يتم على ما ذكرنا ولم انعدم مشاركتها لشيء من الاشياء في ماهيته يدل على أنه لا جنس له لم لا يجوز أن يكون له جنس واحد مخصص في نوعه بحسب الخارج وان كان له أنواع كثيرة في العقل ويكون له فصل يتميز به عن سائر الأنواع التي في العقل من غير لزوم ما ذكرنا من امكان الواجب وذلك لا ينافي برهان التوحيد وهو هنا موضع تأمل وهو أن الماهية الجنسية اذا اقتضت وجوب الوجود فهل يجوز أن لا يوجد في الخارج بعض أنواعه أولا فليتأمل • وأيضا ما ذكرنا من الدليل على تقدير بقاءه انما يدل على أنه لا يكون مركبا من الجنس والفصل ولم يدل على أنه لا يجوز أن يتركب من أمرين متساويين والدليل المذكور على امتناع تركيب الماهية مطلقا من أمرين متساويين غير

ممكنه أمكن أن يظن انه يمكن ان يوجد ذلك المصنوع وهو باي شكل اتفق وباي كمية اتفقت وباي وضع اتفق لأجزائه وباي تركيب اتفق هذا يعني هو الذي اتفق للكلمين مع الحزم السهامي وهذه كلها ظنون في بادئ الرأي وكما أن من يظن هذه الظنون في المصنوعات هو جاهل بالمصنوعات وبالصانع وانما عنده فيها ظنون غير صادقة كذلك الامر في المخلوقات فتبين هذا الاصل ولا تعجل وتحكم على مخلوقات الله تعالى سبحانه سادتي الرأي فتكون من الذين قال فيهم سبحانه قل هل ننبئكم بالآخرين أم لا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا جعلنا الله تعالى من أهل البصائر وكشف عنا سجب الجهالة انه منهم كرم وأما على الأفعال الخاصة بالأجرام السماوية فهو الاطلاع على ملكوتها الذي أطلع عليه ابراهيم عليه السلام حيث يقول سبحانه وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وايقون من الموقنين ولنتقل ههنا نقول أي حامد في الحركات وهو هذا (قال أبو حامد) رحمه الله والزام الثاني في تعيين حركات الأفلاك به من المشرق الى المغرب وبهضبا بالعكس الى قوله دعوى الاختلاف في الاحوال والهيئات (قلت) وأنت فلن يخفى عليك الاقتناع في هذا القول في الجواب عنه وهذا كله من فعل من لم يفهم تلك الطبائع الشريفة والأفعال المحكية التي كونت من أفعالها وشبه علم الله تعالى بعلم الانسان الجاهل وقوله فان قالوا الجهة ثان متقابلة متضادة فان فكيف يتساويان وان قلنا هذا كقول القائل المتقدم والمتأخر في وجود العالم متضادان فكيف يدعي تشابههما ولكن الذين زعموا انه يعلم تشابه الآفات المختلفة بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور فرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاضاع والاماكن والجهات بالنسبة الى تلك المصلحة هو قول ظاهر ابطالان في نفسه فانه ان سلم أن امكان وجود الانسان وعدمه على السواء في المادة التي خلق منها الانسان وان ذلك دليل على وجود مرجح فاعل للوجود دون العدم فليس يمكن أن يتوهم ان امكان الابصار من العين والابصار هو على السواء وذلك انه ليس لاحد أن يدعي ان الجهات المتقابلة متمثلة وليكن له أن يدعي ان القابل له ما تمائل وانه يلزم عنهما أفعال متمثلة وكذلك المتقدم والمتأخر ليس هما متماثلين من حيث هذما متقدم وهذا متأخر (أقول) يمكن ان يدعي انها متماثلان في قبول الوجود وهذا كله ليس بصحيح فان الذي يلزم المتقابل بالذات ان تكون القابلات لها مختلفات وما ان يكون قابل فعل الاضداد واحد في وقت واحد فذلك مما لا يمكن وانهم لا يرون امكان وجود الشيء وعدمه على السواء في وقت واحد بل زمان امكان الوجود غير زمان عدمه والوقت عندهم شرط في حدوث ما يحدث وفي فساد ما يفسد ولو كان زمان امكان وجود الشيء وزمان عدمه واحدا أعني في مادة الشيء القريبة له كان وجودا فاسدا لا مكان عدمه ولو كان امكان الوجود والعدم انما هو من جهة الفاعل لا من جهة القابل (أقول) من رام من هذه الجهة اثبات الفاعل فهو قول مقنع جدلي لا يبرهاني وان كان يظن بآبي نصر وابن سينا انهم ما سلموا كافي اثبات ان كل فعل له فاعل هذا المسلك وهو مسلك لا يسلكه المتقدم وانما تتبع هذان الرجلان فيه المتكلمين من أهل ملتنا وذلك بالاضافة الى حدوث الكل عندهم من يرى حدوثه فليس يتصور فيه متقدم ولا متأخر لان المتقدم والمتأخر في الآفات انما يتصوران بالاضافة الى الآن الحاضر واذا لم يكن قبل حدوث العالم عندهم زمان فكيف يتصور ان يتقدم على الآن الذي حدث فيه العالم

٣ - نهايت - ابن رشد

تام لما علم في موضعه (وقد يجب) بان قولك كل ماهية لها سوي الواجب

مقتضية لامكان الوجود ان أردت به كل ماهية نوعية بسيطة لها سواها فسلم انه يقتضي امكان الوجود وان الواجب لا يشارك شيئا في تلك الماهية ولكنه لا يفيد المطلوب وان كان المراد الماهية أعم من أن تكون نوعية أو جنسية فلا نسلم ذلك ولم لا يجوز أن يكون الواجب جنس يتدرج تحت نوعان الواجب ويمكن آخر وماهية ذلك الجنس من حيث هي لا تقتضي امكان الوجود ولا وجوده بل ان انضم

اليه الفصل الواجب صار واجبا وان انضم اليه الفصل الممكن صار ممكنا وليبحث لان كل مفهوم سواء كانت طبيعته نوعية أو جنسية إذا انتفت اليه من حيث هو مع قطع النظر عما يغيره اما ان يقتضي وجوده اقتضاء تاما أولا والاوّل الواجب والثاني اما ان يقتضي عدمه اقتضاء تاما أولا والاوّل المنتفع والثاني الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا يخرج عنها أصلا والطبيعة الجنسية التي توجد في الممكن لا يجوز ان يقتضي وجوده اقتضاء ١٨ تاما والا فبعد اتحادها مع الماهية النوعية الممكنة في الخارج اما ان يوجد هذا الاقتضاء

فيلزم كون الممكن واجبا أولا فيلزم تخلف مقتضى الذات عنها ونقل الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله تعالى الى منسجم في بيان هذا المطلوب تفصيله ما ذكره الشيخ أبو علي في بعض كتبه من ان كل مركب ذات كل جزء منه ليس هو ذات الآخر ولا ذات المجتمع فاما ان يصح لكل واحد من جزائه مثلا وجوده منفردا لكنه لا يصح للمجتمع وجود دونهما فلا يكون المجتمع واجب الوجود أو يصح ذلك لبعضهما لكنه لا يصح للمجتمع والباقي الاجزاء وجود دونها فالحال يصح له ذلك من المجتمع والاجزاء الآخر فليس واجب الوجود بل واجب الوجود هو الذي يصح له ذلك وان كان لا يصح لتلك الاجزاء مفارقة الجملة في الوجود ولا للجملة مفارقة الاجزاء وتعلق وجود كل بالآخر فليس شيء منهما بواجب الوجود فيكون كل منهما ممكنا كما افترض عليه بما حاصله ان البرهان المتبادل على انقطاع سلسلة الممكنات بوجودها يحتاج

ولا يمكن ان يتعين وقت حدوث العالم لان قبله اما ان لا يكون زمان واما ان يكون زمان لانهاية له وهي كالأوجهين لا يتعلق به وقت مخصوص تتعلق به الارادة فلذلك كان هذا الكتاب الاولي به كتاب التهاوت باطلاق لانهات الفلاسفة لان الذي يفيد الناظر هو انه تهاوت (وقوله) وان ساء لهم دعوى الاختلاف مع التشابه كان لخصومهم دعوى الاختلاف في الاحوال والحيثيات بريدانه ان مع لفلاسفة دعواهم الاختلاف في جهات الحركات مع لخصومهم دعوى الاختلاف في الازمنة مع اعتقادهم التشابه فيها (وهذه) معاندة بحسب قول القائل لا بحسب الامر في نفسه اذ اسلم التناسب بين الجهات المتقابلة والازمنة المتخالفة وقد يعاند هذا عدم التناسب في هذا الغير بين الازمنة والجهات ولخصم ان يلزم التساوي بينهما في دعوى الاختلاف ودعوى التماثل فلذلك كانت هذه كلها اكوابا بل جديلة (قال أبو حامد) الاعتراض الثاني على أصل دليلهم ان يقال انكم اسئتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان في العالم حوادث وطبائعا ساب فان اسئتم حدوث الحادث الى الحادث الى غير نهاية فهو محال فليس ذلك مما يعاند عقده عاقل ولو كان ذلك ممكنا لاستغنيتم عن الاعتراف بالصانع وانبات واجب هو مستند الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي تسلسلا اليه فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد ان على أصلهم من تجوز يزدور حادث من قديم (قلت) لو ان الفلاسفة ادخلوا الموجود القديم في الوجود من قبل الوجود الحادث على هذا النحو من الاستدلال أي لو وضعوا ان الحادث بما هو حادث انما صدر عن قديم لما كان لهم محيص من ان ينفكوا عن الشك في هذه المسئلة لكن ينبغي ان تعلم ان الفلاسفة يجوزون وجود حادث عن حادث الى غير نهاية بالعرض اذا كان ذلك متكررا في مادة مضمرة متناهية مثل ان يكون فاسدا الفاسد منها مشروطا بوجود الثاني فقط (أقول) انه واجب ان يكون انسان عن انسان بشرط ان يفسد الانسان المتقدم حتى يكون هو المادة التي تتكون منها الثالث صورة ذلك ان تتوهم انسانين فعمل الاول منهما الثاني من مادة انسان ثان فلما صار انسانا يذاته فسد الانسان الاول فصنع الانسان الثاني من مادة انسان انساني ثالث فسد الانسان الثاني فصنع من مادة الانسان الثالث انسانا رابعا فانه يمكن ان يتوهم في مادتين تأتي الفعل الى غير نهاية من غير ان يعرض في ذلك محال وذلك مادام الفاعل باقيا فان كان هذا الفاعل الاول لا أول لوجوده ولا آخر كان هذا الفعل لا أول لوجوده ولا آخر كما تبين فيما سلف وكذلك يعرض ان يتوهم في الماضي أعني انه متى كان انسانا فقد كان قبله انسان فعلة وانسان فسد وقبل ذلك الانسان انسانا فعلة وانسان فسد وذلك ان كل ما هذا شأنه اذا استند الى فاعل قديم فهو في طبيعة المداثرة ليس يمكن فيه كل واما لو كان انسان عن انسان من مواد لانهاية لها وأمكن ان يتزايد تزايد الانهاية له لكان مسحولا لانه كان يمكن ان يوجد كل غير متناه لانه ان وجد كل متناه يتزايد تزايد الانهاية له من غير ان يفسد شيء منه أمكن ان يوجد كل غير متناه وهذا شيء قد بينه الحكيم في السماع فاذا ان الجبهة التي هنا ادخل القديما موجودا قد عا ليس بتغير أصلا ليست هي من جهة وجود الحادث انما هي حادثة بل بما هي قديمة بالجنس والاحق عندهم ان يكون هذا المرور الى غير نهاية لازما عن وجود فاعل قديم لان الحادث انما يلزم ان يكون بالذات عن سبب حادث وأما الجبهة التي من قبلها ادخل القديما في الوجود موجودا أزليا واحدا بالعدم من غير ان يقبل ضربا

الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون ذلك الموجود مركبا من

من جزاين كل واحد منهما لا يحتاج لشيء أصلا ويكون المجتمع منهما محتاجا الى كل منهما في تقويمه من غير احتياج الى فاعل بوجوده فان أريد بواجب الوجود في قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود ما لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكون واجب الوجود وان أريد ما لا يحتاج الى شيء أصلا سواء كان حرا مقوما أو غيره فليس له لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان مادي الاعلى مقطع للسلسلة لا يكون

محتاجا الى الفاعل ولا يصير يقدم كونه واجبا بالمعنى الآخر ورده الامام الرازي بأنه اما أن يكون شيء من الجزأين مفتقرا الى الآخر أولا فان كان الثاني كان كل واحد من تلك الأجزاء مستقلا بنفسه وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون شيئا جزئيا للشيء واحد له وحدة حقيقية ضرورية أن الامور التي لا يكون بينها احتياج لا تتركب منها ماهية لها وحدة حقيقية فاجزاء الواجب استجزاؤه هذا خلاف وان كان الأول كان بعض تلك الأجزاء علة للبعض الآخر وكل ماهو معلول منها كان ممكنا ١٩ لذاته فلا يكون المركب واجبا

بل الواجب الجزء الآخر (فان قلت) لم لا يجوز أن لا يكون شيء من الجزأين مفتقرا الى الآخر وتكون بينهما ملازمة كما بين الآونة والبنوة فيتركب منهما ماهية واحدة وحدة حقيقية ولم لا يكفي هذا القدر في تركيب الماهية الحقيقية الواحدة (قلت) ضرورة العقل حاكمة بان كل ما استغنى عن آخر في قوامه ووجوده وتشخصه كان المركب منه ما واحد اعتباريا كالانسان الموضوع بخشب الحجر لماهية واحدة وحدة حقيقية فان كان بين الأجزاء احتياج في أحد ما ذكرته كان بينهما ممكنا محتاجا الى فاعل قطعا فلا يكون المركب منها واجبا والالم يكن الواجب الذي له وحدة حقيقية مركبا منها وقد يقال للتلازم عند التحقيق لا يقتضيه الالة الموجبة ويكون اما بينها وبين معلولها وبين معلولين لها لا كيف اتفق بل من حيث تقتضي تلك الالة تعلقا بالكل واحد منهما بالآخر كما بين الصورة

من ضروب التغيير فانه ان احدهما انهم الفوا هذا الوجود الدوري فتدعي ذلك انهم الفوا كون الواحد الحاضر فساد الماقبله وكذلك فساد الفاسد منهما الفوق كوننا مبدء فوجب أن يكون هذا التغيير القديم عن محرك قديم ومحرك قديم غير متغير في جوهره وانما هو متغير في المكان باجزائه أي يقرب من بعض الكائنات ويبتعد فيكون ذلك سببا لفساد الفاسد منهما او كون الكاش وهذا الجرم السماوي هو الموجود الغير المتغير الا في الاين لا في غير ذلك من ضروب التباينة وسبب للحوادث من جهة أفعاله الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال له أعني انه لا أول لها ولا آخر عن سبب لا أول له ولا آخر والوجه الذي من قبله ادخلوا موجودا قديما ليس بجسم أصلا ولا ذي هيولى هو انهم وجدوا جميع أجناس الحركات ترتقي الى الحركة في المكان ووجود في المكان ولا ترتقي الى محرك من ذاته عن محرك أو غير محرك أصلا بالذات ولا بالعرض والاحداث محركات متعركات معا غير متناهية وذلك مستحيل فيلزم ان يكون هذا المحرك الأول أزليا والالم يكن أولا واذا كان ذلك كذلك نكل حركة في الوجود فهي ترتقي الى هذا المحرك بالذات لا بالعرض وهو الذي وجد مع كل محرك في حين ما يتحرك واما كون محرك قبل محرك مثل انسان يولد انسانا فذلك بالعرض لا بالذات واما المحرك الذي هو شرط في وجود الانسان من أول تكوينه الى آخره بل من أول وجوده الى انقضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات وشرط في حفظ السموات والارض وما بينهما وهذا كله ليس بيقين في هذا الموضع يبرهان ولكن بأقوال هي من جنس هذا القول وهي أقنع من أقوال المصوم عندهم أنصف وانزى بفك هذا افتقار استغنى عن الانفصال الذي تزيه به أبو حامد عن خصماء الفلاسفة في توجه الاعتراض عليهم في هذه المسئلة فانها انفصالات ناقصة لانه اذا لم يبين الجهة التي من قبلها ادخلوا موجودا أزليا في الوجود لم يبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الأزلي وذلك هو كما قلنا بتوسط ماهو أزلي في جوهر كاش فاسد في حركاته الجزئية لاف الحركة الكلية الدورية او بتوسط ماهو من الافعال أولى بالجنس أي ليس له أول ولا آخر (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن لا نبتعد صدور حادث من قديم أي حادث كان بل نبتعد صدور حادث من قديم هو أول الحوادث من القديم اذا غارق حالة الحادث ماقبله في ترجع جهة الوجود لا من حيث ضرورة وقت ولا آلة ولا شرط ولا طبيعة ولا عرض ولا سبب من الأسباب بتجدد له حالة واما اذا لم يكن هو الحادث الأول جاز أن يصدر منه عند حدوث شيء آخر من استعداد المحل المقابل أو حضور الوقت الموافق أو ما جرى هذا المجرى ولما أورد أبو حامد عنهم هذا الجواب قال مجيبا لهم أما السؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يتجدد فيه فقام فاما ان تتسأل الى غير نهاية أو بتعني الى قديم كون أول حادث منه (أقول) هذا السؤال هو الذي سأله أولاهنه وهذا النوع من الأزام هو الذي ألزمهم منه ان صدر حادث عن قديم ولما أجاب عنهم بجواب لا يطابق السؤال وهو تجوز حادث عن قديم لاحداث أول أعاد عليهم السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الأول لا بما هو حادث بل بما هو أزلي بالجنس حادث بالاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان صدر عنه حادث بالذات فليس هو القديم الأول عندهم وفعله عندهم مستند الى القديم الأول أعني حضور شرط فعل

والهيولى وكل شئين ليس أحدهما علة موجبة للآخر ولا ارتباط بينهما بالنسب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن فرض وجود أحدهما منفردا عن الآخر فيلزم على تقدير التلازم بينهما ما ما كون أحدا الجزأين معلولا للآخر أو كونهما معلولين لالة ثالثه منفصلة عنهما فلا يكون المجتمع منهما واجبا ودوام تعلق كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما ما لا متنازع ان ذلك كل منهما عن الآخر حيث تدوم أن يلزم أن يكون أحدهما علة للآخر أو يكونا معلولين لالة ثالثه مقتضية لتعلق بينهما ولم لا يجوز

أن يكون تعالى كل منزه بما بالآخر بحسب ماهيته من غير توقف لاحدهما على الآخر ولا امر ثالث خارج ههنا (ثم قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى الجوهرية والوجودية والمبدئية وأن لم تكن جنسها له تعالى لانها ليست مقولة في جواب ما هو لكن الواجب تعالى عندهم عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي المبادئ الوجودية عقول مجردة عن المواد ليست العقاية المجردة من الموازن للذات بل هي حقيقة جنسية وهذه الحقيقة ٢٠ الجنسية مشتركة بين الاول وسائر العقول ولا يمكن أن لا يتباينها بشئ آخر لا متنازع

الانثنية بدون التمايز فلا بد اذن من فصل به يتميز عن سائر العقول فيلزم التركيب (قال) والدليل عليه أن العقول التي هي معاولات أنواع مختلفة وانما اشتراكها في العقلية وانما تفرقها بعقول سوى ذلك وكذلك الاول تعالى يشارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة أو المصير الى ان العقلية ليست مقومة لذات وكلاهما محالان عندهم ولا يخفى عليك أن العقلية ما لها التجرد عن المادة وهو معنى ساي لازم لذات الاول خارج عن حقيقة وكذا بالنسبة الى العقول أيضا فلسست العقلية مقومة لذات المبدأ الاول والذات العقل اول حتى يلزم بسبب الاشتراك فيها الامتياز بالفصول فيه يلزم التركيب وأما الجوهرية وان قال بعضهم بكونها جنسا للجواهر لستهم منعوا كون المبدأ الاول جوهر فلا يلزمهم تركبه بخلاف العقل فانه عندهم مركب من الجنس والفصل وبمعنهم

القديم الذي ليس بأول يستند الى القديم الاول على الوجه الذي يستند الى المحدث عن القديم الاول وهو الاسناد الذي هو بالكل لا بالاجزاء ثم اتى بجواب عن الفلاسفة بان صور بعض التصويرة ذههم ومعناه انما لا يتصور حاث عن قديم الا بواسطة حركة دورية تشبه القديم من جهة انها الاول لها ولا آخر وتشبه الحادث بان كل جزء منها يتوهم فهو كاش وفاسد وتكون هذه الحركة بحسب حدوث اجزائها مبدءا للحادث ويكون بازيته كايته نافعا لا لازما ثم قال في الاعتراض على هذا الفهم الذي من قبل صدور الحادث عن القديم الاول على مذهب الفلاسفة فقال لهم الحركة الدورية احادثه هي أم قديمة فان كانت قديمة فكيف صارت مبدءا للحوادث وان كانت حادثة افتقرت الى حادث وتسلسل الامر وقولكم انها من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث فتشبه القديم من جهة انها ثابتة وتشبه الحادث من جهة انها متجددة (فنقول) اهي مبدءا للحوادث من جهة انها ثابتة أم من حيث انها متجددة فان كانت من حيث انها ثابتة فكيف صدر شئ حادث عن شئ من حيث هو ثابت وان كان صدر من حيث هو مجرد فهو محتاج الى ما يوجب التجدد وتسلسل ذلك هذا معنى قوله وهو قول سفسطائي فانه لم يصدر عنها الحادث من جهة ما هي ثابتة وانما صدر عنها من حيث هي متجددة لانها لم تخرج الى سبب مجرد محدث من جهة ان تجدد ما ليس هو محدثا وانما هو قديم أي لا أول له ولا آخر فوجب أن يكون فاعلا هذا هو فاعل قديم لان الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث والحركة انما تفهم من معنى القديم فيها أنها لا أول لها ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوته فان الحركة ليست ثابتة وانما هي متغيرة فلما شعر أبو حامد بهذا قال ولهم في الخروج عن هذا الالتزام نوع احتيال سنورده في بعض المسائل (قال أبو حامد رضي الله عنه) الدليل الثاني لهم في المسئلة زعموا ان القائل بان العالم متاخر عن الله تعالى والله تعالى قديم قدمه عليه ليس بخلاف ما ان يريد به انه متقدم بالذات لا بالزمان كقديم الواحد على الاثنين فانه بالطبع مع انه يجوز ان يكون معه في الوجود الزماني وكقديم العلة على المعلول مثل حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة المذراع في الماء مع حركة الماء فانما هما متساوية في الزمان وبمعناها علة وبعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان أريد بتقدم الباري سبحانه على العالم هذا الزم أن يكونا حادثين أو قديمين واستحال ان يكون أحدهما حادثا والآخر قديما وأن أريد به ان الله متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معه وما اذ كان العدم سابقا على الوجود وكان الله تعالى سابقا لبدء مدته فاطرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الاول فاذن قبل الزمان زمان لانها له وهو متناقض ولا حيلة يستحيل القول بحدوث الزمان واذا وجب تقدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة ووجب قدر الحركة واذا وجب تقدم الحركة ووجب تقدم التحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته (قلت) امام ساق القول الذي حكاه عنهم ليس بهرمان وذلك أن حاصله هو ان الباري سبحانه وان كان متقدما على العالم فاما ان يكون متقدما بالنسبة لا بالزمان مثل تقدم الشخص ظله واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الحائط فان كان متقدما تقدم الشخص ظله والباري قديم فالعالم قديم وان كان متقدما بالزمان ووجب أن يكون

ذهب الى أن الجوهر ليس بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها المتخالفة لا بالفصول وهذه الدعوى أيضا لا تخالف أصول الفصل الحادي عشر في ابطال قولهم ان وجود الاول عين ماهيته في الاسلاف لهذا مال الله بعض المحققين من متأخري المتكلمين والدليل الذي حول عليه الشيخ في كتبه هو ان وجود الواجب لو كان زائدا على ماهيته لكان قائما به او لا لم تكن موجودة أصلا ولا لو كان ممتزجا بها وهي غير فيكون مقتضاها الغيبة والمقتضيات

الغير ممكن وكل ممكن يحتاج الى مؤثر والمؤثر فيه اما بنفس تلك الماهية أو غيرها الاحتران يكون غيرها والا لزم افتقار الواجب في وجوده الى غيره فلا يكون الواجب واجبا ولا جازرا ان يكون نفسه هاهنا الماهية وان جازا ان تكون علة لبعض صفاته الممكن لا يجوز ان تكون علة لوجود نفسه اذا المؤثر في الوجود لا بد وان يتقدم عليه بالوجود فلو كانت الماهية الواجبة علة لوجودها لتقدم على وجودها بالوجود فالوجود المتقدم اما بنفس الوجود المفروض أو غيره فان كان نفسه لم تقدم ٢١ الشيء على نفسه وهو محال وان كان غيره

عاد الكلام اليه فكان
لشيء وجودا لانهاية
له وهو ايضا محال ويلزم
ايضا ثبوت المطلوب على
تقدير عدمه لان الماهية
المقتضية لجميع تلك
الوجودات المتسلسلة لا بد
أن يتقدمها بوجود
لا يكون زائدا عليها والام
يكن الجميع جميعا بل
عنها واجب عنه بوجوده
(أحدها) ماذكره صاحب
الاشراق وهو ان الوجود
لا يزيد في الاعيان على
الماهية الموحدة بل
زيادته عليها في الازمان
فقط فهو باعتبار عقلي
لا هوية عنه فلا علة له
في الاعيان لا الماهية ولا
غيرها حتى يلزم ماذكر
من المحذور ورده هذا
الجواب بان الوجود وان
لم يكن له هوية عنية لان
للماهية اتصاف به بحسب
نفس الامر فهو وان لم يحتاج
الى علة موحدة له لكونه
من الاعتمادات العقلية
انتي لا وجود لها في الخارج
لكن له احتياج الى العلة
باعتبار انصاف الماهية
به فذلك العلة اما غيرها
في لزم افتقار الماهية

متقدما على العالم بزمان لا أول له فيكون الزمان قدما لانه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور حدوثه
واذا كان الزمان قدما فالحركة قدما لان الزمان لا يقم الامع الحركة واذا كانت الحركة قدما فالمتحرك
به اقدم والمتحرك لها ضرورية تقدم وانما كان هذا البرهان غير صحيح لان البارى سبحانه ليس شأنه ان
يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان فليس يصدق عنه مقاساة القديم الى العالم انه اما ان يكونا
معاً واما ان يكون متقدما عليه بالزمان والسببية لان القديم ليس مما شأنه ان يكون في زمان والعالم شأنه
ان يكون في زمان (قال ابو حامد رضي الله عنه) والاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس
قبله زمان أصلا ومعنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه
عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجود ذات البارى سبحانه وعدم ذات العالم فقط ومعنى قولنا كان
ومعه عالم وجود الذاتين فقط ومعنى التقدم انفراد به بالوجود فقط والعالم كنهض واحد ولو قلنا كان
الله ولا عيسى مثلا ثم كان وعيسى معه لم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات ثم وجود ذاتين وليس
من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان وان كان الوجود لا يثبت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان فلا
النتائج الى اخليلط الأوام (قلت) هذا قول مغالط خبيث فانه قد قام البرهان ان ههنا نوعين من
الوجود (أحدهما) في طبيعة الحركة وهذا لا يتصل عن الزمان (والآخر) ليس في طبيعة الحركة وهذا
أزلي وليس يتصف بالزمان أما الذي في طبيعة الحركة فهو وجود معلوم بالحس والعقل وأما الذي ليس
في طبيعة الحركة ولا التغير فقد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل متحرك له محرك
وكل مفعول له فاعل وان الاسباب المتحركة بعضها بعضا لا تعدم غير نهاية بل تنتهي الى سبب أول غير
متحرك أصلا وقام البرهان ايضا على أن الموجود الذي في طبيعة الحركة ليس يتصل عن الزمان وان
الموجود الذي ليس في طبيعته الحركة ليس يلحقه الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على
الآخر افعلى الذي ليس يلحقه الزمان ليس تقدم ما زمانيا ولا تقدم العلة على المفعول الذين هما من طبيعة
لالموجود المتحرك مثل تقدم الشخص على ظله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير متحرك على المتحرك
بتقدم الموجودين المتحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ وذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو
الذي اذا اعتبر أحدهما بالثاني صدق عليه انه اما ان يكون معه وامامه متقدما عليه بالزمان أو متأخرا عنه
(قلت) من سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الاسلام اقله تخصيلهم لمذهب القدماء
فاذن تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي هو ليس بتغير ولا في زمان على الوجود
المتغير الذي في الزمان وهو نوع آخر من التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين أنهما
معاً وان أحدهما متقدم على الآخر فقول أبي حامد ان تقدم امارى سبحانه على العالم ليس تقدما زمانيا
صحيح لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه اذالم يكن تقدمه زمانيا الا تأخر المفعول عن العلة لان التأخر يقابل
التقدم والمتقابلان هما من جنس واحد ضرورية على ما بين في العلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا
فالتأخر ليس زمانيا ويرد على ذلك ايضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المفعول عن العلة التي استوفت
شروط العمل وأما الفلاسفة فلما وضعوا الموجود المتحرك ليس له كايته مبدءا يلزمهم هذا الشك وأما حكمهم
ان يغلطوا جهة صدور الموجودات الحادثة عن موجود قديم ومن حججهم أن الموجود المتحرك ليس له

الواجبية في اتصافه بالوجود الى امر خارج عن ذاته أو عينها فيلزم تقدمها على وجودها بالوجود (لا يقال) ذات الواجب تعالى لما وجب
انصافه بالوجود لم يجز أن لا يتصف به لم يكن هناك احتياج الى علة اذ المحوج الى العلة هو الامكان فان شأن العلة ان يرجح أحد
الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هنالك طرفان متساويان فأى حاجة الى العلة وما يقال ان الواجب هو الذي يقتضى ذاته
وجوده فيعينه ان ذاته بحيث لا يجوز أن لا يتصف بالوجود لان هناك اقتضاء وتأييد (لا نقول) الانصاف ليس مما يتصور أن يستتق

عما عده بالكلية حتى يتصور أن يكون واجبا نظرا إلى ذاته ضرورة احتياجه إلى موصوف وصفة فهو من حيث هو هو لا يكون إلا جازما حصوله ولا حصوله فلا بد في ترجيح أحد جانبي حصوله ولا حصوله من مرجح اما الذات أو غيرها فيلزم أحد المحذورين قطعا (وثانيا) ما ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى وهو ان لا نسلم ان علة الوجود يجب أن تكون متقدمة على معلولها بالوجود فان العلة لا شك في تقدمها على المعلول وأما ان ٢٢ هذا التقدم بالوجود ممنوع لم لا يجوز أن تكون المساهية من حيث هي علة لوجودها

فتقدم عليها ذاتا لا وجودا أولا نرى ان ماهيات الممكنات على قابلية لوجوداتها مع أنها لا يجب تقدمها عليها بالوجود الا لزم وجود الشيء قبل وجوده وان كان تقدم العلة القابلية لا بالوجود فلم لا يجوز أن يكون الحال في العلة المعاكسة أيضا كذلك (فان قيل) اذا جازم أن تؤثر ماهيته قبل الوجود في وجود نفسه فلم لا يجوز أن تؤثر تلك المساهية قبل وجودها في وجود العالم وحيث لا يمكن الاستدلال بوجود الآثار على وجودها (قلنا) ضرورة العقل فارقة بينهما ما فانا نسلم بالضرورة ان الشيء مالم يوجد لا يكون سببا لوجود غيره بخلاف ما اذا كان سببا لوجود نفسه ورد هذا الجواب أيضا بان الفاعل لا وجود له بدون يلحق العقل له وجودا أولا حتى يمكنه أن يلاحظ له افادة الوجود لان مرتبة الابدان متأخرة عن مرتبة الوجود بالضرورة فان مالا يوجد في نفسه لا يتصور

مبدأ أو لاحداث لكتيبته انه متى وضع حادنا وضع موجودا قبل أن يوجد فان الحدوث حركة والحركة ضرورة في متحرك سواء وضعت الحركة في زمان أو في غير زمان وأيضاً فان كل حادث فهو ممكن الحدوث قبل ان يحدث وان كان المتكلمون ينازعون في هذا الاصل فسيأتي الكلام معهم فيه والامكان لاحق ضروري من لواحق الموجود المتحرك فيلزم ضرورة ان وضع حادثا ان يكون موجودا قبل أن يوجد وهذا كله كلام جدلي في هذا الموضوع ولكنه أقنع من كلام القوم فقول أبي حامد ولو كان الله تعالى ولا عيسى مثلاً ثم كان الله وعيسى لم يتضمن اللفظ الوجود ذات وعدم ذات فهو وجود ذاتين وليس من ضرورة ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان صحيح الا انه يجب أن يكون متأخراً عنه ليس تأخر زمانيا بالذات بل ان كان فيما العرض اذا كان المتأخر قد تقدمه الزمان أعني من ضرورة وجوده تقدم الزمان وكونه محدثا والعالم لا يعرض له مثل هذا ضرورة الا ان كان جازما من متحرك بفضل الزمان عليه من طرفيه كما عرض لعيسى وسائر الانخاص الكائنة الفاسدة وهذا كله ليس يبين ههنا براهان وانما الذي يبين ههنا ان المعاندة غير صحيحة وما حكاه به من جهة الفلاسفة فليس بصحيح (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل لقولنا كان الله تعالى ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بدليل أنا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصلا ولم يصح أن يقال كان الله ولا عالم بل الصحيح ان يقال يكون الله ولا عالم ويقال للماضي كان الله ولا عالم فينبغي قولنا كان ويكون فرق اذا لم ينوب أحدهما من باب الآخر ولنبحت عما يرجع اليه الفرق ولا شك انهم لا يفترون في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فاننا اذا قلنا عدم العالم في المستقبل كان الله تعالى ولا عالم قيل لنا هذا خطأ فان كان انما يقال على ماض قدل على ان تحت لفظ كان مفهوم ثالثا وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بغيره والحركة فانما تنمضي بمعنى الزمان فبالضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى الى وجود العالم (قلت) حاصل هذا الكلام ان يعرفهم ان في قولنا القائل كان كذا ولا كذا ثم يكون كذا ولا كذا مفهوم ثالثا وهو الزمان والذي يدل عليه لفظ كان بدليل اختلاف المفهوم في هذا المعنى في الماضي والمستقبل وذلك انه اذا قدرنا وجود شيء ماض عدم آخر قلنا كان ولا كذا واذا قدرنا عدمه مع وجوده في المستقبل قلنا يكون كذا ولا كذا فتغير المفهومين يقتضي أن يكون هنا معنى ثالث ولو كان قولنا كان كذا ولا كذا لا يدل لفظ كان على معنى لكان لا يفتقر قولنا كان ويكون وهذا الذي قاله كاهن بنفسه لكن هذا الاشك في هذه المقايسة الموجودات بعضها الى بعض والتقدم والتأخر اذا كانت مما شأنها أن تكون في زمان فاما اذا لم تكن في زمان فان لفظ كان وما أشبهه ليس يدل في أمثلة هذه القضايا الاعلى ربطا بالخبر مثل قولنا وكان الله غفورا رحيمًا وكذلك ان كان أحدهما في زمان والآخر ايس في زمان مثل قولنا كان الله ولا عالم ثم كان الله تعالى والامام فلذلك لا يصح في مثل هذه الموجودات هذه المقايسة التي عمل بها وانما تصح المقايسة صحة الاشك فيها اذا ما قسنا عدم العالم مع وجوده لان عدمه مما يجب أن يكون في زمان ان كان العالم وجوده في زمان باذالم يصح أن يكون عدم العالم في وقت وجود العالم نفسه فهو ضرورة قبله والعدم يتقدم عليه والعالم متأخر عنه لان المتقدم والمتأخر في الحركة لا يفهمان الا مع الزمان والذي يدخل هذا القول من الاختلال هو ان

منه إيجادا قطعا سواء كان إيجادا غيره أو إيجادا نفسه فلا يجوز أن تكون ماهية الواجب من حيث هي مقتضية المقايسة لوجودها وأما العلة القابلية فهي مستفيدة للوجود المستفيدة للوجود لا بد وأن يلاحظ له العقل الخلو من الوجود حتى يمكنه أن يلاحظ له استفادة الوجود وذلك لان استفادة الحاصل محال كخصيصة فلا يجوز أن يتقدم قابل الوجود ومستفيدة عليه بالوجود ضرورة (ثم قال الامام الرازي) معترض على الشيخ انه قد جوز أن تكون ماهية الشيء سببا للصفتين صفاته قابلية اذا كانت مؤثرة في

صفة من صفات نفسها كانت هذه تلك الصفة ولا يجوز أن يكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والام تكن الله له نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سلم الشيخ ان الله هي نفس الماهية فثبت ان تقدم المؤثر على الاثر لا يجب ان يكون بالوجود (وجوابه) ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث هي تكون سبب الصفة من صفاته بل قال يجوز ان تكون ماهية الشيء سبب الصفة من صفاته وان تكون صفة له سبب الصفة أخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود للشيء

٢٣

انما هي بسبب ماهية
التي ليست هي الوجود أو
بسبب صفة أخرى لان
السبب متقدم في الوجود
ولا متقدم بالوجود قبل
الوجود هذه عبارته وأيس
فيه دلالة على أن الماهية
من حيث هي من غير
مدخلية للوجود تكون
سبب الصفة بل الظاهر ان
مراد ان الماهية من حيث
هي من غير اعادة بالوجود
لا تكون سبب الشيء فلا يجوز
ان تكون سبب الوجودها
والا لزم تقدمها على الوجود
بالوجود ويجوز ان تكون
سبب غيره من الصفات
اذ لا يلزم من سببته لها
محدود وما يقال من ان
الماهية من حيث هي هي
يمكن ان تكون هذه الصفة
معقولة لها كالاربعة للزوجية
مثلا - وهو لان كونها من
حيث هي هي مع قطع النظر
عن وجودها مطلقا خارجا
وهذا متصف بصفة أو
هذه لا تصافها بصفة بحيث
لا يكون لوجودها وجود
ما مدخل في ذلك الاتصاف
وتلك العلة أصلا غير معقولة
نعم قد لا يكون لخصوصية
أحد الوجودين مدخل

المقاسة ان أخذت المقاسة بين الله تعالى والعالم في هذه الجهة يبطل فقط هذا القول ولا يكون برهاننا
أعني الذي حكاه عن الفلاسفة (قال أبو حامد) بحجة الفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول قلنا
المفهوم الاصل من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه افتراق اللفظين نسبة لازمة
بالاضافة المتبادلة اننا لو قدرنا عدم العالم في المستقبل ثم قدرنا انما بعد ذلك وجودا ثانيا الكما عند ذلك نقول
كان الله تعالى ولا عالم ويصح قولنا سواء أردنا به العدم الاول أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود وأية
ان هذه نسبتته الى المستقبل يجوز ان يصير ماضيا في غير عنه بلفظ الماضي وهذا كله لهجزالوهم عن فهم
موجود مبتدأ الامع تقدير قبل له (قلت) القبل الذي لا ينفك الوهم عنه نظن انه شيء محقق موجود هو
الزمان وهو لهجزالوهم عن ان يقدر تنهاى الجسم في جانب الرأس مثلا الاعلى سطح له فوق فيتموه - م ان
وراء العالم مكانا مائلا أو خلاء راد قيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعد منه امتنع الوهم - م من
الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق فغير عن قبوله وكما جاز ان يكذب
الوهم في تقديره فوق العالم خلاء هو بعد لانهاية له بان يقال له الخلاء ليس مفهوما في نفسه وأما البعد فهو
تابع للجسم الذي يتباعد أقطاره فاذا كان الجسم متباعدا كان البعد الذي هو تابع له متباعدا
واقطاع الخلاء والملاءغ - م فمفهوم فثبت ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء وان كان الوهم - م لا يذعن
لقبوله فكذلك يقال كان البعد المتكافي تابع للجسم فكذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد
الحركة كما ان ذلك امتداد أقطار الجسم وكما ان قيام الدليل على تنهاى أقطار الجسم يمنع من اثبات بعده
مكان وراءه فقيام الدليل على تنهاى الحركة من طرفيه يمنع تقدير بعده زماني وراءه وان كان الوهم مثبتا
بخياله وتقديره ولا يذعن عنه ولا يفرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل
وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز اثبات فوق لا فوق
فوقه جاز اثبات قبل ليس قبله قبل محقق الاخيال وهي كافي الفوق وهذا لازم فليتهأمل فانهم اتفقوا
على ان ليس وراء العالم لا خلاء ولا ملاء (قلت) حاصل هذا القول معانيدان احدهما ان توهم الماضي
والمستقبل اللذين هما القبل والبعدهما شيان موجودان بالقدراس الى وهما اذ قد يمكن ان تخيل
مستة ملاء ماضيا واما ماضيا كان قبل مستة قبل او اذا كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من
الاشياء الموجودة بذاتها ولا لها خارج النفس وجود وانما هي شيء تغفله النفس فاذا بطل وجود الحركة
فباطل مفهوم هذه النسبة والمقاسة (والجواب) ان تلازم الحركة والزمان صحيح وان الزمان شيء يغفله
الذهن في الحركة لكن الحركة ليست تبطل ولا الزمان لانه ليس بمنع وجود الزمان الامع الموجودات
التي لا تقبل الحركة واما وجود الموجودات المتحركة أو تقدير وجودها فيلحقها الزمان ضرورة فانه ليس
هنا الاموجودان موجود قبل الحركة ووجود ليس يقبل الحركة وليس يمكن ان يتقلب أحد
الموجودين الى صاحبه الا لو أمكن ان يتقلب الضروي محكافلو كانت الحركة غير ممكنة ثم وجدت
لوجب ان يتقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة الى الطبيعة التي تقبل الحركة وذلك مستحيل
وانما كان ذلك لان الحركة هي في شيء ضرورة فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء اتبالة
هي في زمان الضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لا في العدم لان العدم ليس فيه

في التصافها ومثل هذه الصفات يسمى لوازم الماهيات كزوجية الاربعة فان الاربعة متصفتها اسواء وجدت خارجا أو ذهنا
وما ان تصافها بالزوجية معرأة عن الوجودين فكلا (ونالهما) ما ذكره الامام الغزالي ومقصوده منع كون وجود الواجب على تقدير
زمايته وقبائه بالماهيات محنة الى فاعل مؤثر به انه ازل ولا زلي لا يحتاج الى فاعل مؤثر فان عنوانه يمكن والمساؤل ان له علة
فاعلية فلان ذلك ان عنوانه غير نفسه ولا استعماله اذ الدليل لم يبدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه بمحصل حقيقة نفسه وجوده

يكون وجودها زائدا هل ذاته ثم قال (فان قيل) لتكون الماهية سببا للوجود الذي هو تابع له (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان هو اياها سبب الفاعل له وان عنوا به وجهها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل العلل فاذا انقطع فقد اندثرت الاستحالة وما عهدنا ذلك لم تعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة وانت قد عرفت مما قدمناه في ٢٤ المباحث السابقة ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل

ما كان كذلك كان طرفا حصوله ولا حصوله بالنظر اليه على السواء فيحتاج الى فاعل يحصله ضرورة سواء كان قد عدا واحدا (فان قلت) الوجود امر اعتباري لا يفتقد له في الالهيان حتى يكون طرفا حصوله ولا حصوله متساويا بين نظر الى ذاته فيحتاج الى الفاعل (قلت) هو ان لم يحتاج في وجوده الى الفاعل لعدميته لكن حصوله للماهية وانصاف الماهية به ليس بحيث يستغنى عما يحصله لاعلى معنى ان يجعل الانصاف موجودا بل على معنى ان يجعل الماهية متصفة بالوجود (فان قلت) اذا انصفت الماهية بالوجود بعد ان لم تكن متصفة به احتاجت في ذلك الانصاف الى فاعل يجعلها متصفة به وأما اذا لم تزل متصفة به فلان سلم الاحتياج الى فاعل (قلت) نحن نعلم بالضرورة ان انصاف الشيء بالشيء وان لم يكن موجودا وحدها بعد ان لم يكن لا بد فيه من امر يجعل الذات متصفة بالصفة هو

امكان أصلا الا لو امكن ان يتحول العدم وجودا وذلك لا بد للحادث من ان يتقدمه العدم ولا بد من أن يقترن عدم الحادث بوضوح يقبل وجود الحادث ويرتفع عنه العدم كالحال في سائر الاضداد وذلك أن الحار اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة برودة وانما يتحول القابل للحرارة والحامل لها من الحرارة الى البرودة (وأما العناد الثاني) وهو أقوى هذه العنادات فانه سفطائي خبيث وحاصل انه توهم القبلية قبل ابتداء الحركة الاولى التي لم يكن قبلها شيء متحرك هو مثل توهم الخيال ان آخر جسم العالم وهو الفوق مثل لا ينتهي ضرورة الى جسم آخر وأما الى خلاه وذلك ان البعد هو شيء يتبع الجسم كما ان الزمان هو شيء يتبع الحركة فان امتنع أن يوجد جسم لانها لا تمتنع بعد غير متناه واذ امتنع ان يوجد بعد غير متناه امتنع أن ينتهي كل جسم الى جسم آخر والى شيء بقدر فيه بعد وهو الخلاه مثلا وعمر ذلك الى غير نهاية وكذلك الحركة والزمان هو شيء تابع لما فان امتنع أن يوجد حركة ماضية غير متناهية وكانت ههنا حركة أولى متناهية الطرف من جهة الابتداء امتنع ان يوجد لها قبل اذ لو وجد لها قبل لوجدت قبل الحركة الاولى حركة أخرى وهذه الممانعة هي كما قلنا خبيثة وهي من مواضع الابدال المطلقة ان كنت قرأت كتاب السفهات وذلك هو الحكم لا الحكم الذي لا وضع له ولا يوجد فيه كل وهو الزمان والحركة تحكم الحكم الذي له وضع وكل وهو الجسم وجعل امتناع عدم التام في الحكم وفي الوضع دليلا على امتناعه في الحكم الذي لا وضع له أو جعل فعل النفس في توهم الزيادة على العظم الموجود بالفعل أو انه يجب ان ينتهي الى عظم آخر ليس هو شيء موجودا في جوهر العظم ولا في حده وأما توهم القبلية والبعدي في الحركة المحدثة فشيء موجود في جوهرها فانه ليس يمكن أن تكون حركة محدثة الا في زمان أعني أن بفضل الزمان على ابتدائها وكذلك لا يمكن أن يتصور زمان له طرف ايس هو نهاية زمان آخر اذا كان حدا لانه للشيء الذي هو نهاية لماضي ومبدأ للمستقبل لان الآن هو الحاضر والحاضر هو وسط ضرورة بين الماضي والمستقبل وتصور حاضر ليس قبله ماض هو محال وليس كذلك الامر في النقطة لان النقطة نهاية الخط وتوحد به لان الخط ساكن فيمكن ان تتوهم نقطة هي مبدأ الخط وليست نهاية لا خروا الآن ايس يمكن أن يوجد لاعم الزمان الماضي ولا مع المستقبل فهو ضرورة بعد الماضي وقبل المستقبل ومالا يمكن فيه أن يكون قائما بذاته فليس يمكن أن يوجد قبل وجود المستقبل من غير أن يكون نهاية لزمان ماض فبسبب هذا الغلط تشبه الآن بالنقطة وبرهان ان كل حركة محدثة قبلها زمان ان كل حادث لا بد أن يكون معدوما وليس يمكن أن يكون في الآن الذي يصدق عليه انه حادث معدوما في أن يصدق عليه انه معدوم في آن آخر غير الاول الذي يصدق عليه انه وجودي بين كل آئين زمان لانه لا يلي أن آنا كما لا يلي نقطة نقطة قد تبين ذلك في العلوم فاذا قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضرورة لانه متى تصورنا آئين في الوجود حدث بينهما زمان ولا بد بالفرق لا يشبه القبل كما قيل في هذا القول ولا الآن يشبه النقطة ولا الحكم ذو الوضع يشبه الذي لا وضع له فالذي يجوز وجود أن ليس بحاضر ليس قبله ماض فهو يرفع الزمان والآن بوضوح انه هذه الصفة ثم يضع زمانا ليس له مبدأ فلهذا الوضع يبطل نفسه فلذلك ليس يصح أن ينسب وجود القبلية في كل حادث الى الوهم لان الذي يرفع القبلية يرفع المحدث والذي يرفع أن يكون الفوق فوقا بعكس هذا لانه يرفع الفوق المطلق واذا ارتفع الفوق المطلق ارتفع الاسفل

اما الدات أو غيره ومنه بعد مكابرة وقوله الداليل لم يدل الا على قطع تسلسل العلل وقطعه يحصل بحقيقة موجودة المطلق يكون وجوده زائدا عليها (قلنا) هم لا يدهون ان برهان قطع التسلسل يدل على عدم زيادة الوجود بل يثبتون بنظر ان بعد اثبات مقطع للسلسلة بان يقال لا بد أن يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته والاحتياج الى علته موجبة للانصاف هي اما الذات فتتقدم على وجودها بالوجود أو غيرها فلا تكون مقطعا للسلسلة وقوله الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا للوجود فكيف في القديم ان هو

بالسبب الفاعل (قلنا) الاشياء الحادثة يستند وجودها الى مبدأ قديم بخلاف المبدأ الأول فان وجوده لا يجوز استناده الى غيره والالم
يكن مبدأ أول فتمين استناده الى ذاته على تقدير زيادته على انهم لا يجوزون باستناده الى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على
سبيل الترديد والاحتمال لابطاله ثم قال رحمه الله تعالى الزامهم الوجود بلا ماهية وحقيقة غير معقول وكما لا ينقل عدما مرسلالا
بإضافة الى موجود بقدر عدمه فلا ينقل وجود امر سلا الا بالقياس الى حقيقة معينة ٢٥ لاسيما اذا تعين ذاتا واحدة فكيف

بتعين واحد متميزا عن
غيره بالمعنى ولا حقيقة له
فان نفي الماهية نفي للحقيقة
واذا نفي حقيقة الموجود لم
يقبل الوجود والدليل انه
لو كان هذا معقولا لجاز ان
يكون في الممولات وحوادث
لاحقيقة له يشارك الأول
في كونه وجودا لاحقيقة
لهو سبب في أن له علة
والأول لأعلة له وهل له
سبب الا انه غير معقول في
نفسه ومالا ينقل في نفسه
فبان يبقى له علة لا يصير
معقولا وما يقبل فبان بقدر
له علة لا يخرج عن كونه
معقولا (وفيه بحث) لان
مالا ينقل الا مضافا الى شيء
آخر هو الوجود المطلق
وخصمه العارض
لوجودات الخاصة فان
ملاحظة العقل امام بحث
لا يلاحظ معه شيئا آخر ولو
وجه اجالي بمنتهى وأما
الوجود الخاص الواجب
الذي هو نفس حقيقة
الواجب عندهم ومخالفة
بالحقيقة عندهم لسائر
الوجودات الخاصة
ومعرفة الوجود المطلق
فلا نسلم انه لا ينقل الا
مضافا الى شيء آخر هو

المطلق واذا ارتفع هذا ارتفع الثقيل والخفيف ولبس فعل الوهم في الجسم المستقيم الابعاد انه يجب أن
ينتهي الى جسم غيره باطلا بل هو واجب فان المستقيم الابعاد يمكن فيه الزيادة وما يمكن فيه الزيادة فليس
له حد بالطبع ولذلك وجب أن ينتهي الاجسام المستقيمة الى محيط جسم كروي اذا كان هو التمام الذي
لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك متى طالب الذهن أن يتوهم في الجسم الكروي أنه يجب أن ينتهي الى
شيء غيره فقد توهم باطلا وهذه كلها أمور ليست محصلة عند المتكلمين ولا عند من لم يسرع في النظر على
الترتيب الصناعي وايضا ليس يتبع الزمان الحركة على ما تتبع النهاية العظم لان النهاية تتبع العظام
من قبل انهما موجودا فيه ثم يوجد العارض في موضعه المتشخص لشخصه والمشار اليه بالاشارة الى
موضوعه وكونه موجودا في المكان الذي فيه موضوعه وليس الامر كذلك في لزوم الزمان والحركة بل
لزوم الزمان عن الحركة أشبه شيء بلزوم العدد عن المعدود أعني انه كما لا يتعين العدد بتعين المعدود ولا
يتكرر بتكرره كذلك الامر في الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحد الكل حركة ومتحركا
وموجودا في كل مكان حتى لو تفهمنا قوما محدسا ومنذ الصبا في مغارة من الارض لسكنا قطع ان هؤلاء
يذكرون الزمان وان لم يدركوا شيئا من الحركات المحسوسات التي في العالم ولذلك ما يرى ارسطوطاليس
أن وجود الحركات في الزمان هي أشبه شيء بوجود المعدودات في العدد وذلك ان العدد لا يتكرر
بتكرر المعدودات ولا يتعين له موضوع بتعين مواضع المعدودات ويرى ان لذلك كانت خاصته تقدير
الحركات وتقدير وجودها الموجودات المتحركة من جهة ماهي متحركة كما يقدر العبداد عما فيها ولذلك قال
ارسطوطاليس في حد الزمان انه عدد الحركة بما تقدم والمتأخر الذي فيها واذا كان هذا كما ذكرنا فكيف ان
فرضنا معدودا ما حدا ناليس يلزم أن يكون العدد حادثا بل واجب ان كان معدودا ان يكون قبله عدد
كذلك واجب ان كان هنا حركة حادثه أن يكون قبلها زمان ولو حدث الزمان بوجود حركة مشار اليها
أي حركة كانت لكان الزمان انما يدرك مع تلك الحركة فهذه هي حقيقة الزمان ان طبعه الزمان أبعد شيء من
طبيعة العظم (قال أبو حامد) محيى عن الفلاسفة فان قيل هذه الموازنة معوجة لان العالم ليس له فوق ولا
تحت لانه كروي وايسل الحركة فوق ولا تحت بل ان سميت جهة فوق من حيث انها تلي رأسك والآخرى
تحتها من حيث انها تلي رجلك فهو وامم تجدده بالاضافة اليك والجهة التي هي تحت بالاضافة اليك هي
فوق بالاضافة الى غيرك اذا قدرته على الجانب الآخر من كرة الارض واقفا بحيث اذى أخص قدمه أخص
قدمك بل الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء انما هي بعينها تحت الارض لايلا وما هو تحت
الارض يعود الى فوق الارض بالدورة وأما الأول لوجود العالم فلا يتصور أن يتقلب آخره وكما لو قدرنا
خشبة أحدها طرفها غليظ والآخر رقيق واصطلمنا على ان نسمي الجهة التي تلي الرقيق فوقا والحيث
ينتهي والجانب الآخر تحتنا لم يظهر لهذا الاختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أساسى مختلفة قيامها بهيئة
هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها لانعكس الاسم والعالم لم يتبدل فان فوق والتحت فيه نسبة مخضفة اليك
لا تختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما عدم التقدم على العالم والنهاية الأولى لوجوده فذاق له
لا يتصور أن يتبدل فيصير آخره ولا عدم التقدم عند انتهاء العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير
سابقا فطرقنا نهاية وجود العالم الاذان أحدهما أول والثاني آخر طرفان ذاتيان ثابتان لا يتصورا أن يتبدل

٤ - تهافت ابن رشد ﴿ حقيقة وماهية بل هو عين الحقيقة الواجبة وكيف يمكنه بالهقل الامضاف الى حقيقة
وماهية مع كونه غير معلوم لنا يمكنه بل بعوارض اضافية أو سلبية وكون الوجود المطلق الذي هو عارضه غير معقول الا بالاضافة الى
شي لا يستلزم كون معروضه كذلك والوجود المطلق العارض بوجوده الخاص وان لم يعقل الامضاف الى ماهية وحقيقة فلا يمكنه
لا يستدعي ان يضاف الى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستدعي أمر هو وجودا فقط سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كافي

الواجب أو ماهية مفروضة لا وجود الخاص كإحدى المحركات ولا يلزم من كون الوجود الخاص الواجب موجودا بنفسه وغير عارض
لماهية كون الوجود الخاص الممكن كذلك لأنهما حقيقةتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما في الأحكام ولا يكونه محالاً فإنه
الخصوصية لا تترتب على الماهيات الممكنة ووجوداتها يتميز عنها بذاها المخصوصة لا بالعرض كإحدى العوارض المشتركة بالحقبة وليس المراد
أنه لا ذات ولا حقيقة له أصلاً لا يتصور ٢٦ تميزه عن غيره بل المراد أن وجوده الخاص موجود بنفسه وهو حقيقة المخصوصة

وبه يتبين ويتبين من جميع
ماعداه بخلاف وجودات
الممكنات فإنها ليست
موجودة في الخارج بل
هي متممة الوجود وفي
الخارج تابعة للماهيات
عارضة لها بحسب نفس
الأمر (قوله) والدليل
عليه أن هذا لو كان معقولا
لجاز أن يكون في المعولات
أيضا وجودا لحقيقة له
(قلنا) يجب وزان يكون
عدم كونه في المعولات
لأن الوجود الغير المضاف
إلى الماهية يكون موجودا
بنفسه فلا يكون معقولا
لأنه غير معقول وبعض
المتأخرين من فلاسفة
الاسلام اخترع في إثبات
أن واجب الوجود لا يفصله
الذهن إلى ماهية ووجود
مسلكا آخر تفسره أن
الواجب لذاته لو انقسم في
الذهن إلى ماهية ووجود
لكان له ماهية كلية وإذا
كان له ماهية كلية أمكن
وجود جزئي آخر لها لذاتها
وراء ما وقع من الجزئي إذ
لو لم يمكن لكان ما أن يمتنع
لذاته أو يجب لذاته لا سبيل
إلى الامتناع والالكان
الجزئي الواقع المشارك له

فما يتبدل الاضافة اليه ما بخلاف الفوق والتحت فإذا أمكننا أن نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا
يمكنكم أن تقولوا ليس لوجود العالم قبل ولا بعد وإذا ثبت القبل والبعده فلا معنى للزمان سوى ما يبرهنه
بالقبل والبعده (قلت) هذا الكلام هو جواب عن الفلاسفة في نهاية السقوط وذلك أن حاصله أن
الفوق والأسفل هما أمران مضافان لذلك عرض لهما التماس وهي وأما التسلسل الذي في القبل
والبعده فليس وهما أيضا لاضافة هناك وانما هو عقلي ومعنى هذا أن الفوق المتوهم للشيء يمكن أن يتوهم
سواء لذلك الشيء والسفل يمكن أن يتوهم فوفا وليس العدم الذي قبل الحادث وهو المسمى قبله لا يمكن أن
يتوهم العدم الذي بعد الحادث المسمى بعدا فإن الشك بعد هذا باق عليهم لأن الفلاسفة يرون أن ههنا
فوقا والطبع وهو الذي يتحرك اليه الخفيف وأسفل بالطبع وهو الذي يتحرك اليه الثقيل والالكان
الثقيل والخفيف بالاضافة والوضع يرون أن نهاية الجسم الذي هو فوق بالطبع يعرض له في الخيال
انتهاء ما إلى خلاء أو ملاء فهذا الدليل أغما لكسرف حق الفلاسفة من وجهين (أحدهما) أنهم يضعون
فوقا باطلاق وأسفل باطلاق ولا يصنعون أول باطلاق ولا آخر باطلاق (والثاني) أن خصصوهم أن
يقولوا أنه ليس العلة في تخيل أن لفوق فوفا ومرور ذلك إلى غير نهاية كونه مضافا بل انما عرض ذلك
التخيل من قبل أنه لم يشاهد عظم الامتداد عظم كالم يشاهد شيئا محددا في الأول قبل ولذلك انتقل أبو
حامد من لفظ الفوق والأسفل إلى وراء والخارج (قال) مجيبا للفلاسفة قلنا لا فرق فانه لا عرض في
تعيين لفظ الفوق والتحت بل نعدل إلى لفظ وراء والخارج ونقول للعالم داخل وخارج فهذا هو سبب
الغلط والمعادة حاصلية بهذه المعارضة فانه كسر بهذه النقطة ما عانده الفلاسفة من تشبيه النهاية في
الزمان بالنهاية في العظم وأما نحن فقد بينا وجه الغلط في ذلك التشبيه بما فيه مقنع وبيننا انها معاندة
سفسطائية فلا معنى لأعادة القول في ذلك (قال أبو حامد) صيغة ثانية لهم في الزمان قدم الزمان قالوا لا شك
عندكم في أن الله تعالى كان قادرا على أن يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة أو مائة سنة أو ألف سنة أو
ملا نهاية له وإن هذه التقديرات متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من إثبات شيء قبل وجود العالم عند
مقدر بعضه أمد وأطول من البعض (قلت) حاصل القول أنه متى توهمنا حركة وجودنا معها امتدادا
مقدارها كانه مكالم الحركة مكيلة له ونجد هذا المسكالم والامتداد يمكن أن نفرض فيه حركة أطول
من الحركة المفروضة الأولى وما يساويها ويطابقها من هذا الامتداد نقول أن الحركة الواحدة أطول
من الثانية وإذا كان ذلك كذلك وكان العالم له امتداد ما عندكم من أوله إلى الآن فلنفرض مثلا أن ذلك
هو ألف سنة لأن الله تعالى قادر عندكم على أن يخلق قبل هذا العالم عالما آخر يكون الامتداد
الذي يقدره أطول من الامتداد الذي يقدره العالم الأول بقدر محدود كذلك يمكن أن يخلق قبل
هذا الثاني ثالثا وكل واحد من هذه العوالم يجب أن يتقدم وجوده امتدادا يمكن فيه أن يقدر فيه
مقدار وجوده وإذا كان هذا الامكان في العوالم إلى غير نهاية أي يمكن أن يكون قبل العالم عالم
وقبل ذلك العالم عالم وغير الأمر إلى غير النهاية فهنا امتداد مقدم على جميع هذه العوالم فهذا الامتداد
المقدم عليها ليس يمكن أن يكون قدرا فان العدم ليس بمقدور ولا يكون الا كضرورة فان مقدار
الكم ضرورة كم فهذا الكم المقدر هو الذي نسبه الزمان وهو يظهر أنه متقدم بالوجود على كل شيء
يتوهم حادثا كما أن السكالم ينبغي أن يكون متقدما على السكالم في الوجود فكما أنه لو كان هذا الامتداد

في ذاته بمقتضا أيضا باعتبار ماهيته فيكون الواجب لذاته متمم لذاته هذا خلاف ولا سبيل إلى الوجوب أيضا والواقع الذي
الجزئي الذي فرضناه وراء ما وقع هذا خلاف وإذا كان ما لم يقع من جزئياتها محالاً لنفس الماهية فواقع يجب أن يكون محكاً أيضاً باعتبار
ماهيته فيكون واجب الوجود لذاته هو بعينه يمكن الوجود باعتبار ماهيته ولا شك في استحالة فاذن أن كان في الوجود واجب فليس
له ماهية وراء الوجود بحيث يفصله العقل إلى أمرين فهو الوجود البحت الذي لا يشوبه شيء أصلاً وهذا المسلك أيضاً مردود

هو لقائل أن يقول لا نسلم أن الواجب لو انقسم في الذهن إلى ماهية ووجود ذلك كان له ماهية كلية ولم لا يجوز أن يكون انقسامه في العقل إلى وجود وإلى أمر خاص في نفسه لا يقبل العدد بوجه أصـ لا يتميز عن غيره بذاته المخصوصة من غير أن يكون قابلاً للاشتراك بين الجزئيات وأيضاً فإن الذي أبطل به أن يكون له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بعبته يبطل أن تكون ماهيته هي الوجود لا غيره لأن الوجود أيضاً كلي فله جزئيات ولو وجب ما وقع منها لا يمكن ما لم يقع فكان الواجب ٢٧ الواقع ممكناً أيضاً لما شاركته الباقي في

الماهية وذلك محال ورد هذا الأخير بان الوجود الواجب لا يتصور له في الذهن جزئيات بخلاف الماهية المفروضة للوجود في الذهن أما الأول فلأن تكثير جزئيات الماهية ليس إلا انضمام عرضيات توجب التكثير فالوجود الواجب وجود صرف غير محال للشيء أصلاً فلا ينضم إليه مما يترتب عنه تكثير الجزئيات وأما الثاني فلأن كل ما فصله الذهن إلى وجود وماهية فهو ليس مما لا يقبل العرضي ولا هو مانع للشركة بتدليل أنه لا بد وأن يكون واقفاً تحت مقولة من المقولات لما عرف من المحصر فيها وما من مقولة منها الا وشهد لها جزئيات أو علم ذلك بالاستدلال وفيه نظر لأنه أن أراد أن كل ما فصله الذهن إلى وجود وماهية كلية فهو غير مانع للشركة فسلم ولا يمكنه لا يفيد المطلوب أعني عدم زيادة الوجود على الماهية لجواز أن لا يفصله الذهن إلى ماهية كلية ووجود لكنه يفصله الذهن إلى

الذي هو الزمان حادثاً بحدوث حركة أولى لوجب أن يكون قبلها امتداد هو المقدّر له وفيه كان يحدث وهو كالعكس لما كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم يتوهم وجوده امتداده بقدره فاذن ليس هذا الامتداد حادثاً لأنه لو كان حادثاً لكان له امتداد يقدره لأن كل حادث له امتداد يقدره وهو الذي يسمى الزمان فهذا هو أوفق الجهات التي يخرج عليها هذا القول وهي طريقا بن سينا في اثبات الزمان لكن في تفهيمها عسر من قبل أنه مع كل ممكن امتداد واحد ومع كل امتداد ممكن يقارنه وهو موضع النزاع إلا إذا سلم أن الامكانيات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم أعني أنه كان هذا الممكن الذي في العالم من شأنه أن يلحقه الزمان كذلك الممكن الذي في قبل العالم فهذا بين في الممكن الذي في العالم ولذا لا يمكن أن يتوهم منه وجود الزمان (قال أبو حامد) الاعتراض أن هذا كله من عمل الوهم وأقرب طريق في دفعه المقابلة للزمان بالمكان فإنا نقول هل كان في قدرة الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى في مهلكة أكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تجهيز وان قالوا نعم فبذراعين وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي الأمر إلى غير نهاية فنقول في هذا اثبات بدوراء العالم له مقدار وكيفية إذا لا أكبر بذراعين أو ثلاثة يشغل مكاناً أكبر من مكان يشغله الآخر بذراع فوراء العالم بحكم هذا كمية تستدعي ذاك كمية وهو الجسم أو الخلاء وراء العالم خلاء أو ملاء في الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه ببذراع أو بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما يقتضي من الملاء والشيء لا لا حياز إذا الملاء المنتقى عند نقصان ذراعين أكثر مما ينتقى عند نقصان ذراع فيكون الخلاء مقدراً والخلاء ليس بشيء فكيف يكون مقدراً وجوابنا في تخيل الوهم تقدير الامكانيات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تخيل الوهم تقدير الامكانيات المكانية وراء وجود العالم ولا فرق (قلت) هذا الالتزام صحيح إذا جوز ترديد مقدار جسم العالم إلى غير نهاية وذلك أنه يلزم على هذا أن يوجد عن الباري سبحانه شيء ممتد به يتقدمه امكانيات كمية لانهاية لها وإذا جازها في امكانيات العظام جاز في امكان الزمان فيوجد زمان ممتداه من طرفه وإن كان قبله امكانيات أزمنة لانهاية لها (والجواب عن هذا) أن توهم كون العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح بل هو متنع وليس يلزم من كون هذا ممتنعاً أن يكون توهم كون العالم أكبر أو أصغر مما هو لا أو أصغر مما هو لا أو أصغر مما هو لا أو أصغر مما هو لا يلزم الفلاسفة لانهم لا يعتقدون أن العالم ليس يمكن أن يكون عظم لا أصغر مما هو ولا أكبر ولو جاز أن يكون عظم أكبر من عظم ويعبر ذلك إلى غير نهاية لجاز أن يوجد عظم لا آخر له ولو جاز أن يوجد عظم لا آخر له يوجد عظم بالفعل لانهاية له وذلك مستحيل وهو ذاتي فصرح به أرسطو طاليس بأن التزديد في العظام إلى غير نهاية مستحيل وأما على رأي من يجوز ذلك لامكان ما يلحقه من عجزنا الخافي فانه يصح له هذا العناد لأن الامكان ههنا يكون عقلياً كما هو في قبل العالم عند الفلاسفة وكذلك من يقول بحدوث العالم حدوثاً زمانياً ويقول أن كل جسم في مكان يلزمه أن يكون قبله مكان وذلك إما جسم يكون حدوثه فيه وإما خلاء وذلك أن المكان يلزم أن يتقدم المحدث ضرورة فن يبطل وجود الخلاء ويقول بتناهي الجسم ليس بقدر أن يضع العالم محدثاً وكذلك من أنكر

هوية شخصية ووجود لا يكون لذلك الهوية الشخصية ماهية كلية بل تكون هوية متميزة بذاتها وماذا من وقوع الشركة فيها من غير اعتبار تميز زائد على ماهية كافراده الشخص وأن أراد أن كل ما فصله الذهن إلى وجود ومعرضه فهو غير مانع من الشركة فمنوع واندر أوجه تحت مقولة من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجوه المحصر فيها فليس يتام على ما عرفت في موضعه وأيضاً المحصر انما يدل على انحصار الباهيات الممكنة في تلك المقولات ولا نسلم أن العقل إذا فصل الوجود عن الماهية كانت الماهية

ممكناً حتى يلزم اندراجها في شيء من تلك المقولات (الفصل الثاني عشر في تبيينهم من بيان أن الأول ليس بحجة) والذى هو عليه الحكماء في نفي الجسمية عنه تعالى وجهان (الأول) أن كل جسم متكرر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلا شيء من الجسم بواجب الوجود وينعكس إلى قولنا لا شيء مما هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب ٢٨ أما أن كل جسم متكرر بالقسمة الكمية إلى أجزاء متشابهة فظاهر وأما أنه متكرر بالقسمة

المعنوية إلى هيولى وصورة فلما سر في استدلالهم على قدم العالم وأما أن واجب الوجود لا ينقسم بالمعنى ولا بالكم فلأن الشيء المنقسم بالمعنى أو بالكم إنما يجب بما هو جزء له والجزء غير الكل فالشيء المنقسم يجب بما هو غيره فلا يكون واجباً لذاته بل ممكلاً لكون وجوبه بالغير (وجوابه) أنا لا ننسى أنه منقسم بالقسمة المعنوية إلى هيولى وصورة وما ذكر من الدليل عليه فقد عرفت فساداً فيما سبق بل هو أمر بسيط في نفس الأمر كما هو عند الحس غير مرصع بل من الهيولى والصورة ولا من الأجزاء التي لا تحضر كما قال به عظيمهم أفلاطون والانقسام بالكم إلى أجزاء مقدارية ليس انقساماً بالمعنى بل بالقوة فقط لأن الجسم البسيط متصل واحد هتدهم لا انقسام فيه بالفعل إلى أجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط مجسب هذا الانقسام واجباً بالجزء لأن الجزء ليس بوجوده معه وأيضاً لا ننسى أن الشيء المنقسم إذا كان واجباً

من متأخر إلى الأشهرية وجوده لا يخلو فقد فارق أصول القوم ولم أر ذلك لهم ولكن حدثني بذلك بعض من بعثني بذهاب القوم ولو كان فعل هذا الامتداد المقدّر للحركة الذي هو كالكيلى للكيلى هو من فعل الوهم الكاذب مثل توهم العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود لأن الزمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدّر للحركة فان كان من المعروف بنفسه أن الزمان موجود فينبغي أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل لا من الأفعال المنسوبة إلى الخيال (قال أبو حامد) فان قيل ونحن نقول أن ما لا يمكن أن يكون مقدوراً على كون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر ليس يمكن فلا يكون مقدوراً (قلت) هذا جواب لما شئت به الأشعرية من أن وضع العالم لا يمكن الباري أن يصيرها أكبر ولا أصغر هو تهيؤ الباري تعالى لأن الجزأ إنما هو مجز عن المقدور لأن المستحيل (ثم قال أبو حامد) رداعليهم وهذا العذر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) أن هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كقدر الجميع بين السواد والبياض والوجود والعدم والمنتهى هو الجميع بين النفي والاثبات واليه ترجع المحالات كلها فهو محكم بارد فاسد (قلت) القول بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذي هو في بادئ الرأي وأما عند العقل الحقيقي فليس هو مكابرة فان القول بإمكان هذا أو بعدمه ما كانه مما يحتاج إلى برهان ولذلك صدق في قوله أنه ليس امتناعاً هذا كتنقير الجميع بين السواد والبياض لأن هذا المعروف بنفسه استحالته وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه فليس معروفاً بنفسه والمحالات وإن كانت ترجع نحو من أحدهما أن يكون ذلك معروفاً بنفسه أنه محال والثاني أن يكون يلزم عن وضعه لزوماً مقارناً أو بعداً محال من المحالات المعروفة بأنفسها أنها محال مثال ذلك أن فرض أن العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر يلزم عنه أن يكون خارجاً عنه ملاء وخلاء ووضع خارجاً عنه ملاء وخلاء يلزم عنه محال من المحالات أما الخلاء فهو جود به مفارق وأما الجسم فكونه متحرراً كما هو فوق وأما إلى أسفل وأما مستديراً فان كان ذلك كذلك رجب أن يكون جزء من عالم آخر وقد تبرهن أن وجود عالم آخر مع هذا العالم محال في العلم الطبيعي وأقل ما يلزم عنه الخلاء أن كل عالم لا بد له من أساطع ذات أربعة وجسم مستدير يدور حولها فمن أحب أن يقف على هذه فليضرب اليها يده في المواضع التي وجب ذكرها وذلك بعد الشروط التي يجب أن يتقدم وجودها في الناظر نظر إبراهيم انبأ ثم ذكر الوجه الثاني فقال أنه ان كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فوجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن علة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونبي سبب هو مسبب الأسباب وليس هذا مذهبكم (قلت) الجواب عن هذا أما بحسب مذهب ابن سينا فغير واجب وذلك أن واجب الوجود عنده ضرر بان واجب الوجود لذاته واجب الوجود بغيره والجواب في هذا عندي أقرب وذلك أنه يجب في الأشياء الضرورية على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك أن الآلة التي ينشئها الخشب هي آلة مقدرة في الكمية والكيفية والمادة أعني أنها لا يمكن أن تكون من غير حديد ولا يمكن أن تكون بغير شغل المنشار ولا يمكن أن يكون المنشار بأي قدر اتفق وليس أحدهما يقول أن المنشار هو واجب الوجود فانظر ما أحسن هذه المغالطة ولوارتفعت الضرورة عن كميات الأشياء

الجزئية لا يكون واجباً لذاته بل ممكلاً وانما يكون كذلك لو لم تكن أجزاؤه واجبة فانها إذا كانت أجزاؤه واجبة وكان مصنوعاً وجوده لا يتوقف على أجزائه فهو بالنظر إلى ذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود وقد يدفع هذا الأخير بأن كل واحد من الجزأين لا شك أنه غير الذات وأن الذات محتاجة إليه فتكون الذات في نفسها وفي قدرتها محتاجة إلى غيرهما فلا تكون الذات بدون الغير غير كافية في وجودها كيف هو بدون الغير الذي هو جزء ما غير متجهلة في نفسها في كيف تكون كافية في وجودها ويان أحد جزأيه

ان لم يقم بالآخر لم يكن المركب منهما واحدا وحده حقيقة بل يكون كالانسان الموضوع بحجب الحجر وهذا ضروري وان قام به كان
 أحجزا به أعني القائم بالآخر ممكلا احتياجه الى ذلك الآخر فلا يكون المركب منه ما واجب بل الواجب هو الجزء الآخر فقط وقد يناقش
 في المقدمة القائلة بان أحجزا به ان لم يقم بالآخر لا يكون المركب منهما واحدا حقيقة وان غنم ضروريته وبان أجزاءه ان كانت ممكنة
 يلزم الخلف والافان كان كل منها واجبا يلزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه أو بهن ٢٩ فهو الواجب والباقي معلول ويرد عليه

ان تعدد الواجب لم يثبت
 بطلانه بما ذكره من
 الدليل فلا يندفع الالزام
 عنهم بهذا الوجه (الوجه
 الثاني) ان كل جسم وان
 لم يلزم أن يوجد جسم آخر
 من نوعه باعتبار ماهيته
 اذ من الاجسام ما ليس له
 نوع متعدد الاشخاص
 كاجرام الافلاك فان حقيقة
 كل منها مخالفة لحقيقة
 الآخر لكن الامتدادات
 الجسمانية التي هي أجزاء
 الاجسام متشاركة في
 الطبيعة النوعية لان
 الامتداد الجسماني طبيعة
 نوعية محصلة وكل امتداد
 جسماني يوجد شي آخر
 من نوعه وكل ما يوجد
 شي آخر من نوعه فهو
 معلول لان الطبيعة
 المتعددة في الخارج تكون
 معلولة لان تعددها في
 الخارج لا يكون لذاتها
 بل لغيرها وكل جسم معلول
 لان كون الجزء معلولا
 يستلزم كون الكل معلولا
 ولا شيء من المعلول واجب
 الوجود (وجوابه) انا
 لا نسلم ان الامتداد
 الجسماني طبيعة نوعية
 ولم لا يجوز ان يكون

المصنوعة وكيفية اتما موادها كما تنوهم الاشعرية في المخلوقات مع الخلق لا رتفعت الحكمة الموجودة
 في اصانع وفي المخلوقات وكان يمكن أن يكون كل فاعل صانع وكل مؤثر في الموجودات خالقا وهذا كله
 ابطال للخلق والحكمة (قال أبو حامد) الثالث هو ان هذا الفاسد لا يهجزان لهم عن مقابلة مثله ونقول
 انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكلا وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قائم)
 فقد انتقل القديم من الهجز الى القدرة (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكلا لم يكن مقبورا فامتناع حصول
 ما ليس بممكن لا يدل على الهجز وان قلتم انه كيف كان ممتنعافصار ممكلا فلماذا لم يستحيل أن يكون ممتنعا
 في حال ممكنا في حال (فان قلتم) الاحوال متساوية (قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف يكون مقدرا
 ممكنا كما ان الشيء اذا اخذ مع أحد الضدين امتنع انصافه بالآخر واذا اخذ لأمعه أمكن انصافه بالآخر
 ارا كبر منه أو أصغر بمقدار صغير ممتنعا فان لم يستحل هذا فلا يستحيل فلهذه طريقتان اتممة
 والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تعدد الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قد قدر
 لا يمنع عليه الفعل أبد الواراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم اليه
 بتسليمه أشياء أخرى (قلت) حاصل هذا القول أن تقول الاشعرية للفلاسفة هذه المسئلة عندنا مستحيلة
 أعني قول القائل ان العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر وذلك ان هذا السؤال انما يتصور على مذهب
 من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشيء الى الفعل أعني وجودا لشيء الممكن بل نقول ان الامكان وقع
 موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان (قلت) الا ان يتقدم الامكان لشيء الممكن
 بعد الضرورات بان الممكن يقابله الممتنع من غير وسط بينهما فان كان الشيء ليس ممكنا قبل وجوده
 فهو ممتنع ضرورية والممتنع انزاله موجودا كذب محال وأما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن
 لا كذب مستحيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متناقضان لا يجتمعان في
 آن واحد فهو لا يلزمهم أن لا يوجد ما كان لامع الفعل ولا قبله واللازم الصحيح للاشعرية في القول ليس
 هو ان ينقل القديم من الهجز الى القدرة لانه لا يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل الممتنع وانما اللازم الصحيح
 ان يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل انقلاب الضروري ممكنا وانزال
 شيء ممتنعا في وقت ممكنا في وقت لا يخرجه عن طبيعة الممكن فان هذه حال كل ممكن مثال ذلك أن
 كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجوده فموضوعه فاذ سلم الخضم ان شيئا ممتنع في وقت
 ممكن في وقت آخر فقد سلم ان الشيء من طبيعة الممكن المطلق لامن طبيعة الممتنع ويلزم هذا اذا فرض ان
 العالم كان ممتنعا قبل حدوده دهر الانهائية له ان يكون اذا حدث انقلاب طبيعة من الاستحالة الى
 الامكان وهذه المسئلة غير التي كان الكلام فيها لو قد قلنا ان الخمر وج من مسئلة الى مسئلة من فعل
 السفطائين وأما قوله والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من تعدد الامكانات لا معنى له وانما المسلم
 ان الله تعالى قد قدر لا يمنع عليه الفعل أبد الواراده وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان ممتد الا
 ان يضيف الوهم اليه بتسليمه أشياء أخرى فانه ان كان ليس في هذا الوضع ما يوجب سرمدية الزمان كما قال
 فقيهم ما يوجب امكان وقوع العالم سرمديا وكذلك الزمان وذلك ان الله تعالى لم يزل قادر على الفعل
 فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارنة فله على الدوام لوجوده بل لعل مقابل هذا هو الذي يدل على

الامتداد الجسماني في بعض الاجسام مخالفا للحقيقة لاسر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسا أو عرضا
 عاما بالقياس اليها لانواعا فانهم لم يذكر والبيان كونه طبيعة نوعية شيئا يعتد به وما ذكره الشيخ من ان طبيعة الامتداد الجسماني لجميع
 الاجسام طبيعة نوعية لان جسميته اذا خالفت جسمية أخرى كان ذلك لأجل أن هذه حارة وتلك باردة أو هذه لها طبيعة عنصرية وتلك
 لها طبيعة فليكنية وهي أمور تلحق الجسمية من خارج فان الجسمية أمر موجود في الخارج والطبيعة الفليكنية موجودة في

انصاف هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتأخرة عنها في الوجود بخلاف المقدار الذي هو في نفسه ليس شيئا محصلا مالم يتنوع بان يكون خطا أو سطحا أو ذليسا المقدار موجودا وانطوية موجودا آخر بل الخطية نفسها هي المقدرية المحولة عليها فالجسمية مع كل شيء يفرض شيئا متقرر هو جسمية فقط من غير زيادة وأما المقدار فليس مقدارا فقط بل لابد من فصول حتى يوجد ذاتا متقررة اما خطا أو سطحا أو جسما تعليميا ٣٠ وكل ما كان اختلافا بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية غير تام لانا لانسلم ان

الجسمية مع كل شيء يفرض شيئا متقرر هو جسمية فقط لم لا يجوز ان تكون الطبيعة الجسمية أمرا مبهما كما لمقدار لا يتصور وجودها الا بان ينضم اليها فصول مقومة لها وبعد تنوعها بها ينضم اليها أمور خارجية عنها وما ذكره من الاختلافات بالأمور الخارجية مسلم ولكن انحصار اختلافها فيه ممنوع وأيضا لم لا يجوز أن تكون طوائف متخالفة غير متشاركة في ذاتي ويكون امتياز بعضها عن بعض آخر بذواتها لا بالفصول والاختلاف بالخارجيات يكون تابعا لاختلاف حقائقها (فان قلت) هب ان ما ذكر من الدلائل عين على انتفاء الجسمية عنه تعالى غير تام لكن البرهان قد دل على كون الواجب مقوما لسلسلة الممككات وعلة فاعلية لها والجسم لا يجوز ان يكون فاعلا لها لان الجسم وما يحل فيه من الاعراض انما يؤثر في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه فان النار لا تسخن أي شيء

الامتناع وهذا لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر ولا يقال فيه انه قادر لافي أوقات محدودة متناهية وهو موجود أزلي قديم فعادت المسئلة الى هل يجوز ان يكون العالم قديما أو محدثا أو لا يجوز ان يكون قديما أو لا يجوز ان يكون محدثا أو لا يجوز ان يكون محدثا ولا يجوز ان يكون قديما وان كان محدثا فهل يجوز ان يكون فعلا لفاعل أول أو لا فان لم يكن في العقل امكان للوقوف على واحد من هذه المتقابلات فليرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذا قلنا ان الأول لا يجوز عليه ترك الفعل الأفضل وفعل الأدنى لانه نقص فأى نقص أعظم من أن يوضع فعل القديم متناهيا محدثا كفعل المحدث مع ان الفعل المحدود دائما يتصور من الفاعل المحدود لا من الفاعل القديم الغير محدود والوجود والفعل فهذه كلها كما ترى لا يخفى على من له أدنى بصيرة بالمعقولات فكيف يمنع على القديم أن يكون قبل الفعل الصادر الآن فعل وقبل ذلك الفعل فعل وقبل ذلك في أذهاننا الى غير نهاية كما يستمر وجوده أعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يحيط به من طريقه يلزم ضرورة أن يكون فعله لا يحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا يتراخي فعله عن وجوده إلا أن يكون بنفسه من وجوده شيء أعني أن لا يكون على وجوده الكمال أو يكون من ذوى الاختيار فلا يتراخي فعله عن وجوده عن اختياره ومن يضع أن القديم لا يصدر عنه الا فعل حادث فقد وضع أن فعله بجهة تمام مظهر وانه لا اختيار له من تلك الجهة في فعله (الدليل الثالث على قدم العالم) قال أبو حامد تسكروا ان قالوا وجود العالم ممكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون متمتعا ثم يصير ممكنا وهذا الامكان لا أول له أي لم يزل نابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم فيه بانه متمنع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالجسم على وفق الامكان أيضا لم يزل فان معنى قولنا انه ممكن وجوده أنه ليس محالا وجوده فاذا كان ممكنا وجوده أيدالم يكن محالا وجوده أيدا والافان كان محالا وجوده أيدا بطل قولنا انه ممكن وجوده أيدا وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له أول وانما صح أن له أول كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى عليه قادرا (قلت) أما من يسلم أن العالم كان قبل أن يوجد ممكنا امكانا لم يزل فانه يلزمه أن يكون العالم أزليا لان عالم لم يزل ممكنا وضع انه لم يزل موجودا لم يكن يلزمه عن انزاله محل وما كان ممكنا أن يكون أزليا فواجب أن يكون أزليا لان الذي يمكن فيه أن يقبل الأزلية لا يمكن فيه أن يكون فاسدا الا لو أمكن أن يعودا فاسدا أزليا ولذلك ما يقول الحكماء ان الامكان في الأمور الأزلية هو ضروري (قال أبو حامد) الاعتراض أن يقال العالم لم يزل ممكن الحدوث فلا جرم بامن وقت الا ويتصور احدا فيه واذا قدر موجودا أيدالم يكن حادثا لم يكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في المكان وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو وخلق جسم فوق العالم ممكن وكذا آخر فوق ذلك وهكذا الى غير نهاية ولانهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجوده لا يمتد طاق لانهاية له غير ممكن وكذلك وجوده لا ينتهي طرفه غير ممكن بل كما يقال ان الممكن جسم متناهى السطح ولكن لانتعنه مقاديره في الكبير والصغير وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لانتعنه في التقدم والتأخر فاما كونه حادثا متعينا

فانه

اتفق بل ما كان ملاقي الجرمها أو كان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تقضي

كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها وهذه المقدمة أعني عدم تأثير الجسم وما يحل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ضرورية وما ذكر من الامثلة الجزئية انما هو لتنبه علماء باستقراء الاجسام واحوالها في تأثراتها والمعلولات قبل وجودها لا وضع لها بالنسبة الى جسم يفرض فاعلا في الوجود له لا وضع له ضرورة فلا يكون الواجب جميعا لان الواجب لا يدوان يكون علة مستقلة لمعلول أول

من سلسلة المسالك حتى يتقطع التسلسل به لما مر من البرهان (قلت) لا نسلم ان الجسم وما يحل فيه من الاغراض لا يؤثر الا في قابل له وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضرورة غير مسموعة وما ذكر من استقراء احوال الاجسام في تأثيراتها تجريبة ناقصة غير شامـ له فلا يكون حجة على قاعدة كلية فصل في تعجيزهم عن القول بان المبدأ الاول يعلم غيره بنوع كلي ولم فيه مسالك (الاول) انه تعالى مجرد عن المادة ولو احدها قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون ٢١ معقولا وكل ما يصح ان يكون معقولا

ولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما انه تعالى مجرد عن المادة ولو احدها فلما ثبت من انه تعالى ليس بجسم ولا جسماني وامان كل مجرد كذلك يصح ان يكون معقولا فلان ذاته منزهة عن الموارض الجزئية اللاحقة للشيء بسبب المادة في الوجود الخارجي المتضمنة للانقسام الى الاجزاء المتباينة في الوضع وهي المانعة من التعقل فاذا كان مجردا عنها لم يكن فيه مانع من كونه معقولا بل يكون بنفسه صالحا للعقل من غير احتياج الى عمل به بل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وامان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه فان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه اما الصغرى فلان كل ما يصح ان يعقل

فانه لم يكن لا غير (قلت) اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدد لم يزل فقد يلزمه ان يكون العالم ازليا وامان وضع ان قبل العالم امكانات لا عالم غير متناهية بالعدد كما رضع ابو حامد في الجواب فقد يلزمهم ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث وبمقدار ذلك الى غير نهاية كالحال في أشخاص الناس وخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرط في وجود المتأخر ومثال ذلك انه ان كان الله سبحانه قادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك الآخر آخر فقد يلزم ان يمر الامر الى غير نهاية والازم ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق قبله عالم آخر وذلك لا يقول به المتكلمون ولا تعطيه حجتهم التي يحتجون بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا ان يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية فانزله كذلك قد يظن به انه ليس محالا لكن انزله كذلك اذا لخص عنه فقطه رانه محال لانه يلزم ان يكون طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدور عنه المبدأ الاول بالخلق الذي صدر عنه الشخص وذلك بتوسط محرك ازلي وحركته ازلية فيكون هذا العالم جزأ من عالم آخر كالحال في الاشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم فالاضطرار لما ينتهي الامر الى عالم ازلي بالثخص او بتسلسل واذا وجب قطع التسلسل فقطه ههنا هذا العالم اولى اعني بانزله واحدا بالعدد ازليا بدليل رابع لهم وهو انهم قالوا كل حادث فالما دة التي فيه تسبقه اذا لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثا وانما الحادث الصور والاعراض الى قوله فلم تكن المادة الاولى حادثا محال (قلت) حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيئا يقوم به وهو المحل القابل للشيء الممكن وذلك ان الامكان الذي من قبل القابل ليس بقبي ان يمتد فيه انه الامكان الذي من قبل الفاعل وذلك ان قوائمه في ذاته يمكن ان يعقل كذا غـير قوائمه في المفعول انه يمكن ولذلك يشترط في امكان الفاعل امكان القابل اذا كان الفاعل الذي لا يمكن ان يفعله معتمدا فاذ لم يمكن ان يكون الامكان المتقدم على الحادث غير موضوع اصـلا ولا يمكن ان يكون الفاعل هو الموضوع ولا للممكن لان الممكن اذا حصل بالفعـل ارتفع الامكان فلم يبق الا ان يكون الحامل للامكان هو الشيء القابل للممكن وهو المادة والمادة لا تتكون بمادى مادة لانها محتاج الى مادة ويمر الامر الى غير نهاية بل ان كانت مادة متكونة في جهة ساهي مركبة من مادة وصورة وكل متكون فاعلم ان يكون من شيء ما فاما ان يرد ذلك الى غير نهاية على استقامة في مادة غير متناهية وذلك مستحيل وان قدرنا محركا ازليا لانه لا يوجد شيء بالفعل غير متناه واما ان تكون الصور تتعاقب على موضوع غير كائن ولا فاسد ويكون تعاقبها ازليا ودورا فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون ههنا حركة ازلية تغيب ههنا التعاقب الذي في الكائنات الفاسدات الازلية وذلك انه يظهر ان كون كل واحد من المتكونات هو فسادا لآخر وفساده هو كون لغيره والاي يتكون شيء من غير شيء فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره عما هو بالقوة الى الفـعل ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ولا هو الشيء الذي يوصف بالكون اعني الذي نقول فيه انه يتكون فبقـي ان لا يكون ههنا شيء حاصل للصور المتضادة وهي التي تتعاقب الصور عليها (قال ابو حامد) الاعتراض ان يقال الامكان الى قوله المادة (قلت) اما ان الامكان يستدعي مادة موجودة فذلك بين فان سائر المعقولات الصادقة لا بد ان تستدعي أمرا

فتمقله عمنع ان يعقل عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراها من الامور العامة والحكم على شيء بشي يقتضي تصورهما معا فاذا كان كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره في الجلبة وأما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر لان الشيء اذا كان معقولا مع غيره كانا معا حالين في القوة العاقلة فيكون مقارنا له مقارنا احدا حالين للآخر وكل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بنفسه لان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فانه

اذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل اذ هي استمداد المقارنة المطلقة واستمداد المقارنة المطلقة ممتد على المقارنة المطلقة وهي متقدمة على المقارنة في العقل لان الاعم متقدم على الاخص والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة ممتددة على المقارنة في العقل فلو توقفت هي عليها يلزم الدور واذن صحة المقارنة ٣٣ المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته تكون صحة

المقارنة المطلقة ثابتة له وهي حينئذ لا يمكن الا بان يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائم الذات امتنع أن تكون مقارنته للغير لحلوله فيه وحلولهما في ثالث والمقارنة تنحصر في هذه الثلاثة فاذا امتنع اثنتان منها تعين أن تكون الصحة بالنسبة الى الثالثة وهي صحة مقارنته للمعقول الآخر مقارنة المحل للمحل فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجرد قائمًا بنفسه يصح أن يقارنه مع معقول آخر مقارنة الحال للمحل وكل ما كان كذلك يصح أن يكون عاقلًا لذلك الغير اذ لا معنى لتعقل ذلك الغير الامقارنة ذلك الغير للوجود المجرد القائم بالذات مقارنة الحال للمحل فكل مجرد يصح أن يكون عاقلًا لغيره واذا صح أن يكون عاقلًا له كان عقله له حاصلًا بالفعل لان التفسير والحديث من توابع المادة كما عرفت (وجوابه) اننا لنسلم ان كل

موجود اخرج النفس اذا كان الصادق كما قيل في حده انه الذي يوجد في النفس على ما هو عليه خارج النفس فلا بد في قولنا في الشيء انه يمكن ان يستدعي هذا الفهم شيئًا بوجهه في هذا الامكان وأما الاستدلال على انه لا يستدعي الامكان موجودا يستدعي اليه دليل أن المنع لا يستدعي موجودا يستدعي اليه فقول سفسطائي وذلك أن المنع يستدعي موضوعا مثل ما يستدعي الامكان وذلك بين لان المنع هو مقابل الممكن والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب الامكان فان كان الامكان يستدعي موضوعا فان الامتناع الذي هو سلب ذلك الامكان يقتضي موضوعا ايضا مثل قولنا ان وجوده خلاء بمنع بان وجود الابداء مفارقة بمنع خارج الاجسام الطبيعية أو داخلها ونقول ان الضدين بمنع وجودهما في موضوع واحد ونقول انه ممنوع ان يوجد الاثنان واحد او مضى ذلك في الوجود وهذا كله بين بنفسه فلامعنى لاعتبار هذه المغالطة التي أتى بها ههنا (قال أبو حامد) والثاني أن السوداء والبيضاء الى قوله اليها الامكان (قلت) هذه مغالطة فان الممكن يقال على القابل وعلى المقبول والذي يقال على الموضوع يقابله بالمنع والذي يقال على المقبول يقابله بالضرورة والذي يتصف بالامكان الذي يقابله بالمنع ليس هو الذي يخرج من الامكان الى الفعل من جهة ما يخرج الى الفعل لانه اذا خرج ارفع عنه الامكان وانما يتصف بالامكان من جهة ما بالقوة والحامل له هذا الامكان هو الموضوع الذي ينتقل من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل وذلك بين من حده الممكن فان الممكن هو المعدوم الذي يتبين أن يوجد وان لا يوجد وهذا المعدوم الممكن ليس هو ممكنا من جهة ما هو معدوم ولا جهة ما هو موجود بالفعل وانما هو ممكنا من جهة ما هو بالقوة ولهذا كانت المتزلة ان المعدوم هو ذات ما وذلك أن المعدوم يضاد الوجود وكل واحد منهما لا يخالف صاحبه فاذا ارتفع عدم شيء ما خالفه وجوده فاذا ارتفع وجوده خالفه عدمه ولما كان نفس المعدوم ليس يمكن فيه ان يتقلب وجودا ولا نفس الوجود ان يتقلب عدمًا وجب أن يكون القابل له ما شيئًا لا شاعبرهما وهو الذي يتصف بالامكان والتكون والانتقال من صفة العدم الى صفة الوجود فان العدم لا يتصف بالتكون والتغير والانتقال من العدم الى الوجود كالحال في انتقال الاضداد بعضها الى بعض أعني انه يجب أن يكون لها موضوع تتعاقب عليه الا أنه في التغير الذي في سائر الاغراض بالفعل وهو في الجوهر بالقوة ولست نأقدر ايضا ان نجعل هذا الموصوف بالامكان والتغير الذي بالفعل أعني الذي منه التكون من جهة ما هو بالفعل لان ذلك ايضا ذهب والذي منه التكون يجب أن يكون جزءا من المتكون فاذا كان ههنا موضوع ضرورة والقابل للامكان وهو الحامل للتكون والتغير وهو الذي يقال فيه انه لا يكون وتغير وانتقل العدم الى الوجود واسنانقدر ايضا ان نجعل هذا من طبيعة الشيء الخارج الى الفعل أعني من طبيعة الموجود بالفعل لانه لو كان كذلك لم يتكون الموجود وذلك أن التكون هو من معدوم لا من موجود فهذه الطبيعة اتفق الفلاسفة والمعتزلة على اثباتها الا ان الفلاسفة قالوا انها لا تنعري من الصورة الموجودة بالفعل أعني لا تنعري من الوجود وانما تنتقل من وجود الى وجود كانتقال النطفة مثلا الى الدم وانتقال الدم الى الاعضاء التي للجنين وذلك انها لو تنعرت من الوجود لكانت موجودة بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لما كان منها كون فهذه الطبيعة عندهم هي التي يسمونها بالهولي

بمجرد يصح أن يكون معقولا وما ذكر ابيانه من انه لا مانع من التعقل الا المادة ولواقعه اوهى منفية عن الجرد في وهي محل المنع ولم لا يجوز ان يكون للتعقل ما من آخر سوى العوارض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وما الدليل على انحصار المانع فيها واثبت سلبنا ذلك لكن لا نسلم ان كل ما يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون عاقلًا اذا كان قائمًا بنفسه وما ذكر في بيانه غير تام لان انتفاء توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم صحة كونه مقارنا لغيره اذا وجد في الخارج قائمًا بذاته لجواز أن يكون

وجوده العقل شرطاً لصحة المقارنة فان ماهية المجرودات كانت محدثة في الذهن والخارج إلا أن الوجود الذهني والخارجي مختلفان فيكون أن يكون الوجود الذهني شرطاً لصحة المقارنة فلا تصح المقارنة بينهما ما لا إذا كان المجرود موجوداً في الخارج قائماً بذاته لا يتناهى شرطها (فان قلت) لو كان الوجود العقل شرطاً لصحة المقارنة المطلقة لزم الدور أيضاً لأن كل ما هو شرط لصحة المقارنة فهو شرط لوجوده فلو كان الوجود العقل شرطاً لصحة المقارنة المطلقة كان شرطاً لوجودها ٣٣ أيضاً والوجود العقل أخص من مطلق المقارنة اذهه ومقارنة

المعقول للعقل واشترط
الاعم بالشيء يستلزم
اشترط الاخص به فيكون
الوجود العقل الذي هو
المقارنة المخصوصة مشروطاً
بنفسه وإذا لم يكن
وجود المجرود في العقل
شرطاً لصحة المقارنة المطلقة
بينه وبين غيره جازت
المقارنة إذا كان المجرود
موجوداً في الخارج (قلت)
ليس المراد بكون الوجود
العقل شرطاً لصحة المقارنة
المطلقة أن يكون الوجود
العقل شرطاً لكل ما يطلق
عليه المقارنة بالنسبة إلى
المجرود سواء كانت تلك
المقارنة مع العاقل أو
المعقول حتى يرد ما ذكر بل
المراد أن المقارنة المطلقة
بين المجرود والمعقول الآخر
الذي اجتمع معه في العاقل
مشروطة بوجود المجرود في
العقل ولا يلزم من اشتراط
المقارنة المطلقة من المجرود
والمعقول المذكور بوجود
المجرود في العقل اشتراط
المقارنة بين المجرود والعاقل
بذلك حتى يلزم اشتراط
الشيء بنفسه وأيضاً لو صح
ما ذكر لا يمكن صيرورة

وهي علة الكون والفساد وكل موجود يتعبر من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا فاسد (قال أبو حامد) والثالث أن نفوس الأدميين إلى قوله هذا الاشكال (قلت) لا أعلم أحداً من الحكماء قال أن النفس حادثه حدوثاً حقيقياً ثم قال أنها باقية الاماحكام عن ابن سينا وأغما الجميع على أن حدوثها هو اضافي وهو اتصافها بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالامكانات التي في المرايا الاتصال شعاع الشمس بها وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة الامكان الصوري الحادث الفاسد بل هو امكان على نحو ما يزعمون أن البرهان أدى إليه وان الحامل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الهيولي ولا يقف على مذهبهم في هذه الاشياء الا من نظرف كتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة وعلم عارف فتعرض أبي حامد إلى مثل هذه الاشياء على هذا النوع من التعرض لا يبق مثله فانه لا يخلو من أحد أمرين إما أنه فهم هذه الاشياء على حقائقها فسادها على غير حقائقها وذلك من فعل الاشرار وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فتعرض إلى القول فيها لم يحط به علماً وذلك من فعل الجهال والرحل يجمل عندنا عن هذين الوصفين ولا بد للجواب من كسوة كسوة أبي حامد هي وضعه هذا الكتاب ولعله طرأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه (قال أبو حامد) جميعاً عن الفلاسفة فان قيل رد الامكان إلى قوله بهذا الطريق (قلت) ما أورده في هذا الفصل هو كلام غير صحيح وأنت تتبين ذلك مما ذكرنا من تفهيم ماهية الممكن (ثم قال أبو حامد) معانيد الحكماء والجواب أن رد الامكان إلى قوله ما ذكرناه (قلت) هذا كلام مسطلي لأن الامكان هو كلي له جزئيات موجودة خارج الذهن كسائر الكليات وليس العلم علم الكلي ولكنه علم للجزئيات بخوكلي يفعله الذهن في الكليات عند ما يجرد منها الطبيعة الواحدة المشتركة التي انقسمت في المواد فالكل ليست طبيعته طبيعة الاشياء التي هو طاكلي وهو في هذا القول غلط فاخذنا طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي دون أن يكون هنالك جزئيات يستند إليها هذا الكلي أعني الامكان الكلي والكل ليس معلوم بل به تلم الاشياء وهو شيء موجود في طبيعة الاشياء المعلومة بالقوة ولو لا ذلك لكان ادراكه للجزئيات من جهة ماهي كليات ادراكاً كاذباً وأغما يكون ذلك كذلك لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالعرض والامر بانه كس أعني انها جزئية بالعرض كلية بالذات ولذلك متى لم يدركها العقل من جهة ماهي كلية غلط فيها وحكم عليها باحكام كاذبة فاذا جرد تلك الطبائع التي في الجزئيات من المواد وصيرها كلية أمكن أن يحكم عليها باحكام صادقة والاختلاف عليه الطبائع والممكن هو واحد من هذه الطائعات وأيضاً فان قول الفلاسفة الكليات موجودة في الازدهان لافي الاعيان انما يريدون انها موجودة بالفعل في الازدهان لافي الاعيان وليس يريدون انها ليست موجودة أصلاً في الاعيان بل يريدون انها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة أصلاً لكانت كاذبة وإذا كانت خارج الازدهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فاذن من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن ومنها رام أن يغلط لانه شبه الامكان بالكليات لكونها مجتمعتان في الوجود الذي بالقوة ثم رضع أن الفلاسفة يقولون انه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلاً فأنتج أن الامكان ليس له وجود خارج النفس فأنفج هذه المغالطة وأخبرتها (قال أبو حامد) وأما قولهم لو قدر عدم العقل إلى قوله تناقض كلامهم (قلت) الذي يظهرون من هذا القول صحافته وتناقضه وذلك

هو - تهافت - ابن رشد

الجوهر عرضاً قياماً ما ذكر من الدليل فيها بان يقال اذا تفقنا ماهية الجوهر فلا شك في حصول ماهيته في العقل فتكون ماهيته الموجودة بالوجود العقل قائمه بالموضوع لا جازراً أن يكون وجوده العقل شرطاً لوجوده في الموضوع لأن وجوده العقل نفس وجوده في الموضوع فصع الحصول في الموضوع لماهية مطلقاً فصع على الذات الخارج جية الجوهرية أن تنطبع بعد كونها قائمة بنفسها في محل هو الذهن فيصح انفلاهما من الجوهرية إلى العرضية والتعقيق

أن الوجود على قسمين قسم يترتب عليه الآثار فيظهر مرتبة الأحكام وهذا الوجود يسمى وجودا خارجيا وحيثا واثباتا وقسم لا يترتب عليه ماذ كمن الآثار والأحكام وهو يسمى وجودا ذهنيا واثباتا غير أصيل وهما متساويان بالحقيقة والوجود الظلي لا يكون له أصل الأثر المدرك يستلزم المقارنة المخصوصة أعني مقارنة الحال للعلل لأنه نفس تلك المقارنة أو نوع مندرج تحتها اندراج النوع في الجنس بل المقارنة لازمة خارجية له فلا يلزم ٣٤ من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء بنفسه فإن العرضي المختص بشئ مشروط بذلك

الشيء ذاته ولو سلم أنه لا يجوز أن يكون وجوده العقل شرطاً للصحة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة المطلقة على الوجود الذهني صحتها بدونه بل هو وإن لا يتوقف عليه ولا تنفك عنه فان الله غير مشروط بالمعقول ولا متوقفة عليه مع أنها لا تنفك عنه أصلاً والشئ بهد ما أورد الأعراف على المحنة المذكورة بأنه يجوز أن يمكن مقارنة المجرد للمعقول عند كون ذلك المجرد في العقل ولا يمكن عند حصوله في الخارج لانفصال شرط أو وجود مانع (أجاب) بأن استعداد مقارنة المجرد للمعقول أن كان لازماً ماهية المجرد مطلقاً سواء كانت في الذهن أو في الخارج سقط الشك بالكلية إذ يمكن حينئذ مقارنة المجرد للمعقول إذا كان ذلك المجرد في الخارج وإن لم يكن لازماً لها مطلقاً بل أعني يحصل الاستعداد للمقارنة عند حصولها في القوة العاقلة وحينئذ إما أن يكون حصول الاستعداد

أن قالوا إن أقنع ما أمكن فيه ابتداءه على مقدمتين أحدهما أنه بين أن الامكان منه جرت خارج النفس وكلية وهو معقول تلك الحزنيات فهو قول غير صحيح وإن قالوا أن طبيعة الحزنيات خارج النفس من الممكنات هي طبيعة الكل الذي في الذهن فليس للطبيعة الحزنية ولا الكل حتى يكون طبيعة الحزنية هي طبيعة الكل وهذا كله صفات وكيف ما كان فإن الكل له وجود ما خارج النفس (قال أبو حامد) وأما العذر عن الامتناع إلى قوله في ذاته (قلت) هذا كله كلام سابق فانه لا شك أن قضايا العقل أغما هي حكمه على طائفة الأشياء خارج النفس فلم يكن خارج النفس لا يمكن ولا يمنع لكن كان قضاء العقل بذلك كلاً قضاء ولولم يكن فرق بين العقل والوهم لما كان وجود النظر لله سبحانه وتعالى ممتنع الوجود في الوجود كما أنه وجوده واجب الوجود في الوجود فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسئلة (قال أبو حامد) ثم العذر باطل إلى قوله في الموضوعين (قلت) يريد أنهم يلزمهم أن وضعوا الامكان مع حدوث النفس غير منطبع في المادة أن يكون الامكان الذي في المقابل كالامكان الذي في الفاعل لأن يصدر عنه الفعل فستوى الامكانان وذلك شئ شنيع وذلك أن على هذا الوضع تأقي النفس كأنها تدبر البدن من خارج كما تدبر الصانع المصنوع فلان يكون النفس في البدن كما يكون الصانع هيئته في المصنوع (والجواب) أنه لا يمتنع أن يوجد من الكمالات التي تحرى بحرى الهيئات ما يفارق محلها مثل الملاحة في السفينة والصانع مع الآلة التي يفعل بها فإن كان البدن كآلة لانه نفس فهي هيئته مفارقة وليس الامكان الذي في الآلة كالامكان الذي في الفاعل بل توجد الآلة في الحالتين جميعاً أعني الامكان الذي في المنفصل والامكان الذي في الفاعل ومن جهة أنها متحركة في وضعها فالامكان الذي في المقابل فليس يلزمهم من وضع النفس مفارقة أن يوضع الامكان الذي في المقابل هو بعينه الامكان الذي في الفاعل وأيضاً الامكان الذي في الفاعل عند الفلاسفة ليس حكماً عقلياً فقط بل حكماً على شئ خارج النفس فلا منفعة للمعادنة تشبيه أحد الامكانين بالآخر ولما شعر أبو حامد أن هذه الأقاويل كلها انما تغدي شكوكاً وحيرة عند من لا يقدر على حلها وهو من فعل الشرار السفسطانيين (قال) فان قيل فقد دعواهم إلى قوله بالهدم (قلت) أماما مقابلات الاشكالات بالاشكالات فليس يقتضي هدماً وانما يقتضي حيرة وشكوكاً عند من عارض اشكالاً بالاشكال ولم يكن عنده أحد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابله وأكثر الأقاويل التي عاندهم بها هذا الرجل هي شكوك تعرض عند ضرب أكابرهم بعضها ببعض وتشبيهه المختلفات منها ببعض وتلك معاندة غير تامة والمعادنة التامة أغما هي التي تقتضي ابطال مذهبهم بحسب الأمر في نفسه لا بحسب قول القائل به مثل قوله أنه يمكن لتصورهم أن يدعوا أن الامكان حكم ذهني مثل دعواهم ذلك في الكل فانه لو سلم صحة التشبيهية لم يلزم عن ذلك ابطال كون الامكان قضية مستندة إلى الوجود وانما كان يلزم عنه أحد الأمرين إما ابطال كون الكل في الذهن فقط وإما كون الامكان في الذهن فقط وقد كان واجباً عليه أن يتبدى بتقرر الحق قبل أن يتبدى بما يوجب حيرة الناظرين وتشكيكهم لئلا يعمت الناظر قبل أن يوقف على ذلك الشك أو يعمت هو قبل وضعه وهذا الشك لم يصل اليه بعد ولعله لم يؤلفه وقوله أنه ليس بقصدي هذا الشك نصرة مذهب مخصوص أعني قائله لئلا يظن به أنه يقصد نصرة مذهب الأشعرية والظاهر

مع المقارنة أو بعدها أو قبلها والأولان باطلان لوجوب تقدم استعداد الشيء على حصوله فانه يمتنع أن يحصل صفة لشيء ويكون استعداد حصولها معها وامتناع حصول صفة لموصوف غير مستعد لحصولها فسين الثالث وهو أن يكون استعداد مقارنة المجرد للمعقول عند كون ذلك المجرد في العقل قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس ماهية المجرد لأن ماهية المجرد عند كونها في العقل قبل المقارنة معقولة والماهية المعقولة بجزئية عن جميع الواح

الغيرية فلا يكون هناك شيء غير الماهية يفيد الاستعداد وفيه نظر ظاهر لان الماهية المعقولة وان كانت مجردة عن الواحش الخارجية
 الانها غير مجردة عن الواحش مطلقة فانها لا شئ في كونها المعقولة لوجود الذهن فيكون ذلك شرط الاستعداد فلا يحصل
 الاستعداد عند كونها في الخارج (هذا) ثم ان هذه الحجة أعني المسلك الأول لا تثبت كون المبدأ الأول عالمًا بغيره على تقدير صحة ينتج
 ان الواجب لذاته بعقل الاشياء بحصول صورها فيه وهذه النتيجة باطلة عند جمهور الفلاسفة ٣٥ فهاهنا نتيجة هذه الحجة فنحن

نعتنا ويعترفون بفسادها
 وما بر ومون اثباته بها فهي
 غير منتجة له الا ان كلام
 الشيخ في كتاب الاشارات
 يدل على ان علمه تعالى
 بالاشياء بحصول صورها
 فيه فهذه الحجة على تقدير
 تمامها لا تصلح من الفلاسفة
 الاله (وقد يجاب عن هذا
 المسلك بوجوه أخر غير
 ما ذكرنا) كمنح صحة العقل
 بصحة المقارنة وغير ذلك الا
 ان استيعاب الكلام في
 ذلك بعد حصول الغرض
 مما لا يليق بالكتب المبنية
 على الاختصار (المسلك
 الثاني) انه تعالى مجرد قائم
 بذاته وكل مجرد قائم بذاته
 فان ذاته المجردة القائمة
 بذاته حاضرة له غير غائبة
 عنه وكل ما كان ذاته
 المجردة القائمة بذاته حاضرة
 له لا بد ان يعقل ذاته لان
 العقل ليس الا حضور
 الماهية المجردة للامر
 المجرد القائم بذاته فثبت
 انه تعالى لا بد ان يعقل ذاته
 وذاته علمه تعالى العلم
 بالعلم بوجوب العلم بالمعلوم
 ويكون عالمًا بغيره من
 المعلولات وقد يقرر بوجه
 آخر وهو انه اذا علم ذاته

من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ومن أثبتنا في ذلك وأصحها
 نبوتنا له كتابه المسمى بمسحاة الأنوار (المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم في ابدية العالم والزمان والحركة
 قال أبو حامد) اعلم ان هذه المسئلة قرع الأولى الى قوله بالمعقول (قالت) أما قوله انما يلزم عن دليلهم
 الأول من أزلية العالم في الماضي يلزم عنه فيما يستقبل فصح وكذلك دليلهم الثاني وأما قوله انه ليس
 يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على رأيهم فانما نخيل ان يكون العالم أزلياً فيما
 مضى ولما نخيل ان يكون أزلياً فيما يستقبل الا أبو الهذيل العلاف فانه يرى أن كون العالم أزلياً من
 الطرفين محال فليس كما قال لانه اذا سلم لهم ان العالم لم يزل امكانه وان امكانه بلحقه حالة ممتدة معه بقدر
 به ذلك الامكان كما يلحق الموجود الممكن اذ اخرج الى الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا الامتداد
 انه ليس له أول صحيح لهم ان الزمان ليس له أول اذ ليس هذا الامتداد شيئاً الا الزمان وتسمية من سماه
 دهر الامم في لها واذ كان الزمان مقارفاً للمكان والامكان مفارقاً للوجود المتحرك فالوجود المتحرك
 لا أول له وأما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله أول ففصية باطلة لان الأول يوجد في الماضي أزلياً كما
 يوجد في المستقبل وأما نفيهم في ذلك بين الأول وفعله قد عوى تحت حاج الى برهان لكن وجود ما وقع
 في الماضي مما ليس بازلي غير وجود ما وقع في الماضي من الأزلي وذلك ان ما يقع في الماضي من غير
 الأزلي هو متناه من الطرفين أعني ان له ابتداء وانقضاء وأما ما وقع في الماضي من الأزلي فليس له
 ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يصفون للحركة الدور بابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها
 انقضاء لانهم لا يصفون وجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد ومن سلم منهم ذلك فقد تناقض ولذلك
 كانت هذه القضية صحيحة ان كل ماله ابتداء فله انقضاء وأما ان يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء
 فلا يصح الا لو انقلب الممكن أزلياً لان كل ماله ابتداء فهو ممكن وأما ان يكون شيء يمكن ان يعقل الفساد
 ويقبل الأزلية فشيء غير معروف وهو مما يجاب أن يفحص عنه وقد فخص عنه الأوائل وأبو الهذيل
 موافق للفلاسفة في ان كل محدث فاسد وأشد ما نز ما لاصل القول بالحدوث وأما من فرق بين الماضي
 والمستقبل بأن ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود واما
 يدخل فيه شيئاً فشيء اكلام محو وذلك ان ما دخل في الماضي بالحقيقة قد دخل في الزمان وما دخل في
 الزمان فالزمان يفضل عليه بطرفيه وله كل وهو متناه ضرورة وأما ما لم يدخل في الماضي كدخول
 الحادث ولم يدخل في الماضي الا باشتراك الاسم بل هو مع الماضي ممتد الى غير نهاية وليس له كل ومالا
 كل له فلا جرم له وذلك ان الزمان ان لم يوجد له مبدأ أول حادث في الماضي لان كل مبدأ حادث هو حاضر
 في كل حاضر قبله ماض فيايوجد مساوياً للزمان والزمان مساوياً له فقد يلزم أن يكون غير متناه وان
 لا يدخل منه في الوجود الماضي الأجزاء التي يحصرها الزمان من طرفيه كما لا يدخل في الوجود المتحرك
 في الحقيقة الا الآن ولا من الحركة الا كون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سبيل
 فانه كما ان الموجود الذي لم يزل فيما مضى لسنانه قول ان ما سلم من وجوده قد دخل الآن في الوجود
 لانه لو كان ذلك كذلك لكان وجوده له مبدأ وكان الزمان يحصره من طرفيه كذلك نقول فيما كان
 مع الزمان لافيه فالدورات الماضية انما دخل منها في الوجود وهي ما حصرها منها الزمان وأما التي

وذاته مبدأ لغيره فلا بد وان يعلم ان ذاته مبدأ لغيره فلا بد وان يعلم غيره لان العلم باضاهة امر الى آخره يستلزم
 العلم بكل واحد من المتضادين ثم اذا علم ذلك لغيره لا بد وان يعلم معلول ذلك الغير وقد ثبت ان ما عدا واجب الوجود فله يستند اليه
 وتنشئ سلسلة علمه بالاحرة اذ يلزم من علمه تعالى بذاته علمه بكل ما عداه (واجب عنه بوجوه الأول) اننا انسلم ان كل مجرد
 قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له فان الحضور رتبة لا تفق في الابن المتعابر بين واذا لا تعابر بين الشيء ونفسه فلا إضافة

ورد بان التباين الاعتباري يكفي في تحقق النسبة وذات المجرد باعتبار صلاحيتها للمعلومية في الجملة مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التباين يكفيها وقد قال التباين الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا بد ان يكون عالمها ذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول فليتنا مل (وثانيها) اننا لنسلم ان كل ما كان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له ٣٦ لا بد وان يمتثل ذاته قولهم لان التعقل ليس الا حضورا للماهية المجردة للامر المجرد

القائم بنفسه ممنوع ولم لا يجوز ان يكون التعقل عبارة عن حالة تسببية تحصل في حادثة دون بعض المجردات (وثالثها) انا لنسلم ان العلم بالعلمه يوجب العلم بالعلم لول ان اريد ان العلم بالعلمه من حيث ذاتها التخصيص يوجب العلم بالمعلول كما هو الظاهر من التقرير الاول اذ لا دليل عليه بهتدبه وان اريد ان العلم بالعلمه من حيث انه مبدأ أو علة للمعلول موجب للعلم بالمعلول فذلك لاشك في بطلانه لان العلم بكونه مبدأ للمعلول موقوف على العلم بالمعلول ضرورة توقف معرفة الاضافة على معرفة المضامين فامتنع ان يكون موجبا له وان اريد ان العلم بالعلمه من حيث انه علة للمعلول مستلزم للعلم بالمعلول وان لم يكن موجبا له كما هو ظاهر التقرير الثاني فلا يخفى ان من كونه المبدأ عالمها بذاته من حيث انه علة للمعلول فان المبدئية والعالية امر اضافي ولا شك انهما مغايران لنفس ذاته المخصوصة فلم قلنا انه لا بد من نفسه لذلك الامر

هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا اذا كان لا يحصره الزمان واذا تصور موجودا زلي افعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود ثم وجوده ان يكون بهذه الصفة فانه ان كان ازليا ولم يدخل في الزمان الماضي فانه يلزم ضرورة ان لا تدخل افعاله في الزمان الماضي لانها لو دخلت لمكانت متناهية فكان ذلك الموجود الازلي لم يزل عادما بالفعل وما لم يزل عادما بالفعل فهو ضروري ومنتزع والايق بالموجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان ان تكون افعاله كذلك لانه لا فرق بين وجود الموجود وفعاله فان كانت حركات الاجرام السماوية وما يلزم عنها افعالا لموجودا زلي غير داخل وجوده في الزمان الماضي فواجب ان تكون افعاله غير داخل في الزمان الماضي وليس كل ما تقول به انه لم يدخل يجوز ان يقال فيه قد دخل في الزمان الماضي ولانه قد انقضى لان ماله نهاية فله مبدأ وايضا فان قولنا انه لم يزل هو في لدخوله في الزمان الماضي ولان ما يكون له مبدأ الذي نضع انه قد دخل في الزمان الماضي نضع له مبدأ فهو مصادرة على المطلوب فاذن ليس بصحيح ان ما لم يزل مع الوجود الازلي فقد دخل في الوجود الازلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي فاذن قولنا كل ماضى فقد دخل في الوجود ففهم منه معنيان (أحدهما) ان كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود وهو صحيح واما ما مضى مقارنا لوجود الذي لم يزل أي لا ينفك عنه فليس يصح ان نقول قد دخل في الوجود لان قولنا فيه قد دخل ضد لقولنا انه مغاير للوجود الازلي ولا فرق في هذا بين الفعل والوجود اعني من سلم امكان وجوده لم يزل في الماضي فقد ينبغي ان يسلم ان ههنا افعالا لم يزل قبل في الماضي وانه ليس يلزم ان تكون افعاله ولا بد قد دخلت في الوجود كما ليس يلزم في استمرار ذاته في الماضي ان يكون قد دخل في الوجود وهذا كله بين كما ترى وبهذا الوجود الاول يمكن ان توجد افعال لم يزل ولا تزال ولوا امتنع ذلك في الفعل لامتنع في الموجود اذ كل موجود ففعله مقارن له في الوجود فثبوا لا تقوم جعلوا امتناع الفعل عليه ازاله او وجوده ازاله وذلك عار للخطأ لكن اطلاق اسم الحدود على العالم كما اطلقه الشرع اخص به من اطلاق الاشهر به لان الفعل عا هو فعل فهو محدث وانما يتصور القدم فيه لان هذا الاحداث والفعل المحدث ليس له اول ولا آخر (قلت) ولذلك عسر على اهل الاسلام ان يسمى العالم قديما والله قديم وهم لا يفهمون من القديم الامالة له وقد رايت بعض علماء الاسلام قد مال الى هذا الرأي (قال أبو حامد) ومسلحهم الرابع الى قوله الحالة فيها (قلت) اما اذا وضع تعاقب الصور ودور على موضوع واحد ووضع ان الفاعل لهذا التعاقب فاعل لم يزل فليس يلزم عن وضع ذلك محال واما ان وضع هذا التعاقب على مواد لانها لها اوصو ولا نهاية لها في النوع فهو محال وكذلك ان وضع ذلك من غير فاعل أزلي أو من فاعل غير أزلي لانه ان كانت هناك مواد لانها لها واحد لانها له بالفعل وذلك مستحيل وأبعد من ذلك ان يكون ذلك التعاقب عن فاعلات محدثة وذلك لا يصح على هذه الجهة ان انسانا يكون ولا بد من انسان ان لم يوضع ذلك متعاقبا على مادة واحدة حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمة من مادة لآخرين ووجود بعض المتقدمين أيضا يجري مجرى الفاعل والآلة للآخرين وذلك كله بالعرض لان كون هؤلاء كالألة للفاعل الذي لم يزل لم يكن انسان بواسطة انسان ومن مادة انسان وهذا كله اذا لم يفصل هذا التفصيل لم يمتثل

الناظر

الاضافي حتى يلزمه ان يكون عاقل لا غيره من المعلولات فلا يلزم من الدلالة على ذلك

(فان قلت) لما كانت الاله لذاتها المخصوصة موجبة للمعلول المخصوص كان العلم بحقيقتها موجبا للمعلول وهذا ضروري لا وجه لمنعه ولما ثبت ان المعنى بكون الماهية معقولة كون تلك الماهية حاضرة للجوهر المجرد القائم بذاته لم يمتنع من المبدئية معقولة له تعالى لان كون الباري تعالى بمبدأ غيره حاضرة لذاته المجردة القائمة بذاته لكونه وصفه تعالى ثم انه يلزم من علمه بكونه بمبدأ غيره وهو

المطلوب (قلت) المعلوم انما هو ان عين العلة الخارجية مستلزمة لعين المعلوم الخارجي واما ان صورتها مستلزمة لصورتها فليس معلوما انما بالضرورة ولا بالنظر - راد الا على ان تخالف الصور في كثير من الاحكام ولا يلزم من استلزام عين احدهما عين الآخر ان تكون صورة احدهما مستلزمة لصورة الآخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية العلة من حيث هي مستلزمة لماهية المعلوم وهو ممنوع وبعد تسليم ان معنى كون الماهية معقولة كونها حاضرة للجوهر المجرد القائم بذاته لان سلم ان ٣٧ المبدئية حاضرة له فان حضور

الشيء للشيء انما هو بوجوده له اما وجودا متصلا كصفاته الحقيقية الخارجية او غير متصل كما اذا حصل صور الاشياء الخارجية فيه والمبدئية وصفها اعتباري ليس له وجود خارجي في ذات المبدأ حتى تحضر له باعتبار وجوده الخارجي فيه ولم يثبت ايضا حضورها له باعتبار وجودها الظلي فان انصاف الموصوف بالصفة لا يقتضي ثبوت الصفة لافي الخارج ولا في الذهن فلم يلزم كونها معقولة له فلا يثبت المطلوب بل المناظر للموصوف المجرد القائم بذاته هو اوصافه الحقيقية ولولم يقتصر في حضور الصفة للموصوف ذلك لوجب ان نعترف بالضرورة جميع الصفات الاعتبارية والسلبية التي لنفسنا من تجردها وحدوثها وايس كذلك بالضرورة (المسلك الثالث) ما لخصه بعض المتأخرين وهو ان العلم كمال مطلق للوجود من حيث هو موجود وكل كمال مطلق للوجود من

الناظر في هذه الاشياء من شكوك لا يخلص له منها فاعل الله ان يجعله اياها من بلغ درجة العلماء الذين بلغوا منتهى الحقيقة في الجائز من أفعاله والواجب التي لا تنهاى وكل ما قلته من هذا كله فليس يبين ههنا ويجب ان يفحص عنه بعناية على الشروط التي بينها القدماء واشترطوها في الفحص ولا بد مع ذلك ان يسمع الانسان أقاويل المختلفين في كل شيء يفحص عنه ان كان يجب ان يكون من أهل الحق (قال أبو حامد) والجواب عن الكل الى قوله على حالة كماله (قلت) الذي عانديه هذا القول في هذا الوجه هو ان اللزوم بين المقدم والتالي غير صحيح وذلك ان الفاسد ليس يلزم ان يذبل اذا كان الفساد يقع للشيء قبل الذبول واللزوم صحيح اذا وضع الفساد على المجري الطبيعي ولم يوضع قسرا وسلم ايضا ان الجرم السماوي حيوان وذلك ان كل حيوان يفسد على المجري الطبيعي فهو يذبل قبل ان يفسد ضرورة لكون هذه المقدمات لا يسلمها الخصوم في السماء بغير برهان فذلك كان قول جالينوس افنا عيا والاثني من هذا القول ان السماء لو كانت تفسد لفسدت اما الى الاسطوانات التي تركبت منها واما الى صورة أخرى بان تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى كما يعرض لصور الاساطيل بان يتكون بعضها من بعض أعني الاسطوانات الأربعة وتفسد الى الاسطوانات لكانت خزا من عالم آخر لانه لا يصح ان يكون من الاسطوانات المحصورة فيها الان هذه الاسطوانات هي جزء لا مقدار له بالاضافة اليها بل نسبتها انما نسبة النقطة من الدائرة ولو خلعت صورتها وقبلت صورة أخرى لكان ههنا جسم سادس مضاد لها ليس هو لاسماء ولا لأرض ولا لاما ولا هوا ولا نارا وذلك كله مستحيل وأما قوله انه لم يذبل فهو قول مشهور وهو دون الأوائل اليقينية وقد قيل من أي جنس هي هذه المقدمات في كتاب البرهان (قال أبو حامد) الثاني انه لو سلم الى قوله كما سبق (قلت) لو كانت الشمس تذبذبل وكان ما يتخلل منها في مدة الارصاد غير محسوس له ظم جرمه الى مكان يحدث من ذبذبا فبما ههنا من الاجرام ماله قدر محسوس وذلك ان ذبول كل ذابل انما يكون بفساد اجزائه منه تتخلل ولا بد في تلك الاجسام المختلفة من الذابل ان تبقى باسرها في العالم او يتخلل الى اجزاء أخرى وان ذلك كان يوجب في العالم تغييرا بينا اما في عدد اجزائه واما في كيفية تاولو تغيرت كليات الاجرام التي تغيرت أفعالها وانفعالها وبخاصة الكواكب التي تغير ماهيتها من العالم فتوهم ان الاضمة لجلال على الاجرام السماوية يتخلل بالنظام الالهي الذي ههنا عند الفلاسفة وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان (قال أبو حامد) الدليل الثاني لم في استحالة عدم العالم الى قوله اقتضت محالا (قلت) أما ما حكاه عن الفلاسفة انه لم يلزم من خصوصهم في هذا القول بجواز عدم العالم ان يكون القديم وهو المحدث يلزم عنه فعل حادث وهو الاعداد كما ألزموهم في الحدوث فقد تم القول فيه عند القول في حدوث العالم وذلك ان الشكوك الواقعة في ذلك الاحداث هي بغيرها الواقعة في الاعداد فلا معنى لاعادة القول في ذلك وأما ما يخص هذا الموضوع من ان كل من قال بحدوث العالم يلزمه ان يكون فعل الفاعل قد تعلق بالعدم حتى يكون الفاعل انما فعل عدمه فامر قد شنع على جميع الفرق تسليما فلهذا الى الاقاويل التي تذكر عنهم بعد هذا الأمر يلزم ضرورة من قال ان الفاعل انما تعلق فعله باليجاد مطلق أعني باليجاد شيء لم يكن قبله لا بالقوة ولا كان ممكنا فخرج به الفاعل من القوة الى الفعل بل اخترعه اخترعوا وذلك ان فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير اخراج ماهو بالقوة الى ان يصير

حيث هو موجود فهو لا يمتنع على واجب الوجود فيجب له اما الصغرى فلان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه ونقصانا من وجه كما اذا اوجب تكثرا وتر كبا وجسمية ونحوها والعلم مع كونه كمالا لا يجب من حيث هو علم ان يكون بصورة وانما فان لنفسه علوما حضورية يكني فيها مجرد حضور المعلوم عندها وعدم غيبته عنها واما الكبرى فلان الكمال المطلق للوجود من حيث هو موجود كمال للوجود من حيث هو من غير ان يكون موجبا للنقص وكل ما كان كذلك فهو لا يمتنع على واجب الوجود وهذا ضروري

وأما أن كل ما لا يتنوع على واجب الوجود يجب له فلان كل ما لا يتنوع على واجب الوجود فهو إما واجب أو ممكن بالامكان الخاص لا يسبيل إلى الثاني إذ لو أمكن عليه شيء بالامكان الخاص لكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو محال في حقه تعالى (وجوابه) أنا لا نسلم أن العلم كمال مطلق لوجود فان معنى الكمال المطلق أن لا يكون كمالاً من وجهه نقصاً من وجهه بل يكون كمالاً على الإطلاق من غير تقييد بجهة من الجهات ٣٨ وما ذكره من الدليل لا يدل عليه فانه انما يدل على انه لا يوجب التكثر وهو نقص

مخصوص وعدم ايجابه له لا يستلزم عدم ايجاب غيره من النقص لجواز أن يكون فيه نقص من جهة أخرى وعدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود وايضا قوله لكان فيه جهة امكانية ان أراد به لكان فيه جهة أخرى امكانية بالنظر إلى وجوده في نفسه فمنوع وان أراد بالنظر إلى بعض عوارضه فلم واستحالته بمنوعة قوله فيلزم التكثر ممنوع ان أراد بعبارة ذاته ومسلم ولكنه غير مستحيل ان أراد بعبارة ذاته وجهاته ثم اعلم ان المسلم كين الآخرين من مسالك الحكماء على تقدير تمامها يفيد ان العلم بجميع الموجودات بخلاف المسلك الاول وقره بالامام الغزالي رحمه الله تعالى المسلك الاول بان الموجود الاول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ماهو عقل محض فجميع المعقولات مكتشفة له فان المنافع من ادراك الاشياء تتعلق بالمادة

بالفعل فهو يتعلق عندهم بوجوده في الطرفين اما في الوجود فينتقل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل فيرتفع عدمه واما في العدم فينتقل من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة فيعرض أن يحدث عدمه واما من لم يجعل فعل الفاعل من هذا النحو فانه يلزمه هذا الشك أعني ان يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعاً أعني في الوجود والعدم الا انه لما كان في العدم أبين لم يقدر المتكلمون أن ينتقلوا من خصوصهم وذلك أنه ظاهر انه يلزمهم قائل هذا القول ان يفعل الفاعل عدماً وذلك انه اذا نقل الشيء من الوجود إلى العدم المحض فقد فعل عدماً محضاً على القصد الاول بخلاف ما اذا نقله من الوجود بالفعل إلى الوجود بالقوة وذلك أن حدوث العدم يكون في هذا النقل أمراً تابعاً وهذا بعينه يلزمهم في الوجود الا انه أخفى في ذلك انه اذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة واذا كان ذلك كذلك فليس الوجود شيئاً الا قلب عدم الشيء إلى الوجود الا انه لما كان غاية هذه الحركة هي الوجود كان لهم ان يقولوا ان فعله انما يتعلق بالوجود ولم يقدر وان يقولوه في العدم اذ كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم ولذلك ليس لهم أن يقولوا ان فعله ليس يتعلق بابطال العدم وانما يتعلق بالوجود فلزم عند ذلك بطلان العدم لكن يلزمهم ضرورة أن يتعلق فعله بالعدم وذلك ان الوجود على مذهبهم ليس له الاحال هو فيها معدوم باطلاق وحال هو وجوده بالفعل فاما اذا كان موجوداً بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا اذا كان عدماً فقد بقي أحد أمرين اما أن يتعلق به فعل الفاعل واما أن يتعلق بالعدم فيقلب عينه إلى الوجود فيفهم من الفاعل هذا فهو ضروري ويجوز انقلب عين العدم وجوداً وانقلب عين الوجود عدماً بان يتعلق فعل الفاعل بانتقال عين كل واحد من هذين المتقابلين إلى الثاني وذلك كله مستحيل في غاية الاستحالة في سائر المتقابلات فضلاً عن العدم والوجود فهؤلاء القوم انما أدركوا من الفاعل ما يدركه ذوا البصر الضعيف من ظل الشيء بدل الشيء حتى يظن بظل الشيء انه الشيء فهذا كما ترى أمر لازم يفهم من الوجود اخراج الشيء من الموجود الذي بالقوة إلى الموجود الذي بالفعل وفي العدم عكس هذا وهو تغيره من الفعل إلى القوة ومن هنا ظهر ان الامكان والمادة لازمان لكل حادث وانما ازوجدهم وجود قائم بذاته وليس يمكن عليه العدم والحدوث واما ما حكاه أبو حامد عن الاشعرية من انهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فذهب في غاية الضعف لان ما يلزم في العدم يلزم في الوجود لكنه في العدم أبين ولذلك ظن أنهم ما افترقا في هذا المعنى ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في العدم فقال اما المعتزلة فانهم إلى قوله على وتيرة واحدة (قلت) هذا القول اخف من ان يشتغل بالرد عليه لان الفناء والعدم احسان مترادفان لم يخلق عدماً لم يخلق فناً ولو قدرنا الفناء موجوداً لكان أقصى مراتبه أن يكون عرضاً ووجود عرض في غير محل مستحيل وايضا كيف يتصور أن يكون العدم بفعل عدماً وهذا كله شبهة بقول المرسمين (قال أبو حامد) الفرقة الثانية إلى قوله وكذا العدم (قلت) أما الكرامية فيرون أن ههنا ثلاثة أشياء فاعل وفعل وهو الذي يسمونه ايجاداً ومفعول وهو الذي يتعلق به الفعل وكذلك يرون ان ههنا معدوماً وفعل يسمى اهداماً وما يرون معدوماً يرون أن الفعل هو شيء قائم بذات الفاعل وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذه الحال في الفاعل أن يكون محدثاً لان هذا من باب النسبة والاضافة وحدث النسبة والاضافة لا يوجب حدوثاً

والاشتغال بها ونفس الآدمي مشغول به تدبيراً ليدرك المادى فاذا انقطع شغله بالموت ولم يكن قد تنفس بالشهوات والاندنية والاصغاف الرذيلة المتعدية اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقيقة المعقولات كلها ولذلك قضى بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشذ عنهم شيء لانهم ايضا عقول مجردة لا في مادة (وأجاب عنه) بأنه ان أراد بالعقل انه يعقل سائر الاشياء فقولوه وكل موجود لا في مادة فهو عقل يكون نفس الدهري فكيف يحصل من مقدمات الدليل وان أراد به انه يعقل نفسه فلا نسلم

قوله وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات مكشوفة فلهذا هذه المقدمة غير ضرورية ولا تمام عليها برهان وما ذكر من أن المانع من ادراك الأشياء المتعلقة بالمادة والاشتغال بها وهو منتف في المجردات المختصة مدفوع بأنه لم لا يجوز أن يكون قائم آخر غير التعلق بالمادة يوجب في بعض المجردات وفيه بحث اذ لا يخفى أنه اذا لم يبدأ بعقل أنه يعقل سائر الأشياء لا تكون المقدمة القائلة كل موجود لاف مادة فهو عقل عين الدعوى كيف وهذه قضية كلية والدعوى جزئية مندرجة تحتها ٣٩ وان مرادهم بالعقل المحض ليس

أحدا ما ذكر في التردد بل مامن شأنه أن يكون معة ولاواضا قوله في تقرير الاستدلال وكل ما هو عقل محض فجميع المعقولات متكشوفة ليس موافقا لكلام الحقيقة من منهم لانهم ما استدلووا بهذا الدليل على عموم علمه بجميع المعلومات بل على علمه بغيره في الجملة كما أشرنا اليه ثم قوله ونفس الأدي مشغولة بالخ لا بطاقي ما ذكرنا في أحوال النفوس البشرية بعد المفارقة حيث قالوا ان النفس التي لم تكن تسبب الكمالات حال تعلقها بالابدان فهي ان كانت عالمة بان لها كمالات صارت معذبة باشتياقها الى حصولها وعدم تمكنها من تحصيلها سواء كانت متصفة بأضداد الكمالات كالنفوس المعقدة لا باطيل المضادة للحق أولا كنفوس المعرضين والمهملين الذين لم تحصل لهم الاعتقادات الحقة ولا الباطلة والفرق ان المتصفة بأضداد الكمالات يكون عذابها مؤبدا بخلافها فانهم معذبان مابقي الاشتياق الى الكمالات لانها حينئذ تكون مشتاقة

واغما الحوادث التي توجب تغير المحل الحوادث التي تغير ذات المحل مثل تغير الشيء من البياض الى السواد ولكن قولهم ان الفعل يقوم بذات الفاعل خطأ واغماهي اضافة موجوده من الفاعل والمفعول اذا نسبت الى الفاعل سميت فعلا واذا نسبت الى المفعول سميت انفعالا لكن الكرامة تسمى هذا الوضع ليس يلزمهم أن يكون القديم يفعل محدثا ولا أن يكون القديم ليس قديم كما طنت الاشعية لكن الذي يلزمهم أن يكون هناك سبب أقدم من القديم وذلك أن الفاعل اذا لم يفعل ثم فعل من غير أن يتقصه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود المفعول فهو مبن انه قد حدث في وقت الفعل صفة لم تكن قبل الفعل في الفاعل وكل حادث فله الحدوث فيلزم أن يكون قبل السبب الاول سبب وعمر ذلك الى غير نهاية وقد تقدم ذلك (قال أبو حامد) الفرقة الثالثة الى قوله الى غير النهاية (قلت) هذا القول في غاية السقوط وان كان كالم به كثير من القدماء اعني أن الموجودات في سبيلان دائم وتكاد لا تنتهي المحالات التي تلزمه وكيف يوجد موجود يقضي بنفسه فيبقى الوجود بقائه فانه ان كان يقضي بنفسه فسيبى حد نفسه وان كان ذلك كذلك لزم أن يكون الشيء الذي به صار موجودا بعينه كان فانها وذلك محال وذلك أن الوجود ضد الفناء وليس يمكن أن يوجد ضدان بشي من جهة واحدة ولذلك ما كان موجودا محضا لم يتصور فيه فناء وذلك لانه ان كان وجوده يقتضي عدمه فسيكون موجودا معدوما في آن واحد وذلك مستحيل وأيضا فان كانت الموجودات انما تتقوى بصفة باقية في نفسها فعملهم همها انما تتقوى من جهة ماهية موجودة أو معدومة ومحال أن يكون لها ذلك من جهة انها معدومة فقد بقي أن يكون البقاء لها من جهة ماهي موجودة فاذا كل موجود يلزم أن يكون باقيا من جهة ماهي موجودا والعدم أمر طارئ عليه في الحاجة ليتشمرى هل تبقى الموجودات بقاء وهذا كله تشبيه بالفساد الذي يكون في العقل وانخل عن هذه الفرقة فاستحالة قولهم أين من أن يحتاج الى المعاندة (قال أبو حامد) الفرقة الرابعة الى قوله صورها (قلت) اما من يقول بأن الاعراض لا تبقى زمانين وان وجودها في الجوهر هو شرط في بقاء الجوهر فهو لا يفهم في قوله من التناقض وذلك انه ان كانت الجوهر شرط في وجودها اذ كان لا يمكن أن توجد الاعراض دون جوهر تقوم بها فوضع الاعراض شرطا في وجود الجوهر يوجب أن تكون الجوهر شرطا في وجود أنفسها ومحال أن يكون الشيء شرطا في وجود نفسه وأيضا فكيف تكون شرطا وهي لا تبقى زمانين وذلك ان الآن الذي يكون نهاية العدم الموجود منها ومبدأ الموجود الجزء الموجود منها قد كان يجب أن يفسد في ذلك الآن الجوهر فان ذلك الآن ليس فيه شيء من الجزء المعدوم ولا شيء من الجزء الموجود وذلك أنه لو كان فيه جزء من الشيء المعدوم لما كان نهاية له وكذلك لو كان فيه جزء من الشيء الموجود وبالجملة ان يجعل ما لا يبقى زمانين شرطا في بقاء وجود ما يبقى زمانين بعيد فان الذي يبقى زمانين أخرى بالبقاء من الذي لا يبقى زمانين لأن الذي لا يبقى زمانين وجوده في الآن وهو السبيل والذي يبقى زمانين وجوده ثابت وكيف يكون السبيل شرطا في وجود الثابت أو كيف يكون ماهو باقيا بالنوع شرطا في بقاء ماهو باق بالشخص هذا كله هذيان وينبغي أن يعلم أن من ليس بضع هيولى للشيء الكاش انه يلزمه أن يكون الموجود بسيطا فلا يمكن فيه لأن البسيط لا يتغير ولا يذهب جوهره الى جوهر آخر ولذلك يقول أبقراط لو كان الانسان من شيء واحد لما كان يالم بذاته أي لما كان يفسد ويتغير وكذلك كان يلزم أن لا يتكون بل كان يتكون

الى ما لا يتمكن من تحصيله وان لم تكن عالمة بان لها كمالات كنفوس البه والاطفال والجهانين لم يكن لها ألم الشوق ولان ذلك الكمالات وهذا الكلام منهم يدل على ان النفس اغما يحصل لها الكمالات بواسطة البدن الذي هو آله في أفعالها فاذا تجردت عنها قبل تحصيلها بقيت فارغة عن الكمالات وكان استعداد النفس عندهم للعلوم والكمالات استعدادا قاصرا يحتاج الى تكمل استعدادها بواسطة الآلات البدنية حتى يقبض عليها من المبادئ المفارقة ما تمام استعدادها ثم انه رحمه الله نقل عن الشيخ مسلكا آخر وهو ان العالم فعمل

الله تعالى والفاعل يجب أن يكون عالما بفعله فيكون البارى عالما بالعالم وهو المطلوب ثم اهتدئ عليه بوجهين (أحدهما) أن الفعل قسمان ارادى وطبيعى وكون الفاعل عالما بفعله اغا يلزم في الفعل الارادى لا الطبيعى والعالم عندهم صادر عنه تعالى طبعاً واضطراراً لا قسداً واختياراً فلا يلزم كونه عالماً (وثانيهما) هو انه وان سمى ان صدور الشئ عن الفاعل يقتضى علم الفاعل به لكن الصادر عندهم من الله تعالى ليس الال عقل الاول ٤٠ فلا يثبت بهذا الدليل كون الكل معلوماً فان علم الفاعل بما يصدر عنه هو بواسطة

لا يلزم في الفعل الارادى فكيف في الطبيعى فان حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بحرك ارادى يوجب العلم باصل الحركة ولا يوجب العلم بما يتولد منه من مصادمته وكسر غيره (قال رحمه الله) فهذا أيضاً لاجواب طم عنه وأقول هذا الاستدلال لم أحده في كلام أحد من الحكماء ولا في كلام النقل عنهم ولا يطابق أصولهم وقواعدهم أيضاً فانهم يستندون الافعال الى طمانع لا شعور لها أصلاً وأظن انه تغيير لملك الذي نقلنا عنهم وهو انه تعالى يعلم ذاته وذاته علمه لآلهه والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول بحذف بعض مقدماته أعني كونه عالماً بالعلم وان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول والاكتفاء في الاستدلال بعجزه العاليه ثم ان القول بان صدور العالم عنه تعالى عندهم بالطبيع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون بان فاعليته تعالى كفاهلية المحسوسين من ذوى

موجود المزل ولا يزل وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحدوث والفساد في النفس فلاه معنى له (قال أبو حامد) بحجة الفلاسفة والجواب ان ما ذكرتموه الى قوله اضافته الى القدرة (قلت) هذا كله قول سفسطائي خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشئ عند افساد المفسد له لكن لا بان المفسد له تعلق فعله بعدمه بما هو عدم وانما تعلق فعله به نقله من الوجود الذي بالفاعل الى الوجود الذي بالقوة فتبعه وقوع عدم وحدوثه فعلى هذه الجهة ينسب عدم الى الفاعل وليس يلزم من وقوع عدم أثر فعل الفاعل في الموجود أن يكون الفاعل فاعلاً له أولاً بالذات فهو ما سلم له في هذا القول انه يقع عدم ولا بد أثر فعل المفسد في الفاسد لزم أن يقع عدم بالذات وأولاً من فعله وذلك لا يمكن فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم بما هو عدم أعني أولاً بالذات وكذلك لو كانت الموجودات الخمسة بسيطة لما تكونت ولا فسدت الا لتعلق فعل الفاعل أولاً بالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الفاعل بالعدم بالعرض وثانيه وذلك بنقله المفعول من الوجود الذي بالفاعل الى وجود آخر فيلحق عن هذا الفعل عدم مثل تغير النار الى الهواء فانه يلحق ذلك عدم النار وهكذا هو الامر عند الفلاسفة في الوجود والعدم (قال أبو حامد) وما الفرق بينكم الى قوله معقول (قلت) طرياً بان عدم على هذه الصفة صحيح وهو الذي تضمنه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض وليس يلزم من كونه صادراً أو معقولاً أن يكون بالذات وأولاً والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع عدم ان الفلاسفة ليس ينكرون وقوع عدم أصلاً وانما ينكرون وقوعه أولاً بالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم ضرورة أولاً بالذات وانما وقوع عدم عندهم تابعاً لفعل الفاعل في الوجود وهو الذي يلزم من قال ان العالم يعدم الى ما هو موجود أصلاً (قال أبو حامد) فان قيل هذا اغما يلزم على مذهب من الى قوله عدم السواد (قلت) هذا جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون أن عدم طار وواقع عن الفاعل لكن لا بالقصد الاول كما يلزم من يضع أن الشئ ينتقل الى عدم المحض بل عدم عندهم طار عن ذهاب صورة المعدوم وحدوث الصورة التي هي ضد ذلك كانت مع نداء أبي حامد لهذا القول معاندة صحيحة (قال أبو حامد) وهذا فاسد من وجهين الى قوله الى قادر (قلت) هو طار معقول وينسب الى قادر ان يمكن بالعرض بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شئ ما لانه ليس يقدر القادر أن يصير الموجود معدوماً أولاً بالذات أى يقرب عين الوجود الى عين عدم وكل من لا يضع مادة فلا ينفك عن هذا الشئ أعني أنه يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولاً بالذات وهذا كله بين فلا معنى للاكتفاء فيه ولهذا قالت الحكماء ان المبادئ لا مورا لكائنة الفاسدة اثنتان بالذات وهما المادة والصورة وواحد بالعرض وهو عدم لانه شرط في حدوث الحادث أعني أن يتقدمه فاذا وجد الحادث ارتفع عدمه واذا فسد وقع عدمه (قال أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض الى قوله أو وجوداً (قلت) بل يفتقر أشد الافتراق اذا وضع عدم صادر عن الفاعل كصدور الوجود عنه وأما اذا وضع الوجود أولاً وعدم ثانياً أى وضع حادثاً عن الفاعل بتوسط ضرب من الوجود عنه وهو نصيبه الوجود الذي بالفاعل الى القوة فابطال الفعل الذي هو الملكة في المحل فهو صحيح ولا يمنع الفلاسفة من هذه الجهة ان يعدم العالم بان ينتقل الى صورة أخرى لان عدم يكون ههنا تابعا وبالعرض وانما الذي يمنع عندهم

الطمانع الجسمانية بل ذهب الى انه تعالى قادر بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيئة الفعل لازم لذاته وعدم مشيئة الفعل مجتنب وصدق الشرطية لا يقتضى وقوع المقدم ولا مكانه ومشيئته تعالى عندهم لا ترتد على علمه بوجه النظام الاكمل فلا يصلح الاستدلال به على علمه ولذلك لم يقع الاستدلال منهم على علمه تعالى بمشيئته كما وقع للمتكلمين بناء على ان مشيئته زائدة على علمه ومترتبة عليه وما ذكره في جوابه الثاني من ان الكل لم يوجد من الله تعالى ابتداء بل بواسطة وما يصدر عن الفاعل ان

بالواسطة لا يلزم أن يكون معلوما في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي مسلم عندهم إذا لم يكن الفاعل عالما بخصوصية العلة التامة
 لكن هذا لا يضرهم لأن الموجب لعلم المعلوم عندهم ليس العلية بل العلم بالعلة التامة وقوله فان حركة الحجر من فوق جبل بغيرك
 ارادى لا يوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصادمته وكسر غيره غير متوجه عليهم لان تمام العلة ليس بمعلوم هنا للحرك فلا
 تكون الحركة بتتمامها معلومة أيضا فلا يعلم ما يتولد منها لان ما يتولد من الحركة انما ٤١ يتولد من خصوصية الحركة الواقعة في

مسافة مخصوصة على وجه
 مخصوص وعلم الفاعل لم
 يتعلق بهذه الخصوصية
 لعدم العلم بعلة التامة على
 ان حركة الحجر ليست بفعل
 للحرك المرید ولا للحرك
 المرید فاعلا لهابل الفاعل
 لحركة الحجر من فوق جبل
 هو طبيعة بواسطة المبدأ
 الطبيعي والفسرى المستفاد
 من الحرك المرید والذي
 دفعه المرید بأرادته هو
 حركة أعضائه نعم يقال في
 العرف انه فاعل لحركة
 الحجر اركان الكلام في
 الفاعل الحقيقي لافي
 الفاعل بحسب العرف
 الفصل الثالث عشر في
 تميزهم عن اقامة الدليل
 على أن الأول يعلم ذاته ولم
 فيه طريقان
 (الأول) أنهم يشبّهون أنه
 تعالى يعلم غيره بما ذكرناه
 من المسلك الأول في المسئلة
 المتقدمة ثم يقولون كل
 من يعقل غيره أمكنه
 بالامكان العام أن يعقل
 كونه عاقلًا لذلك الغير والا
 جاز أن يكون أحدنا عالما
 بالبحسبى والخروطات
 وسائر العلوم الدقيقة
 الكثيرة المساحت المثبتة

أن ينعدم الشيء الى لا موجود أصلا لانه لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعلق فعله بالعدم أولا وبالذات
 فهذا القول كله أخذ فيه بالعرض على انه بالذات فالزم الفلاسفة منه ما قالوا بامتناعه وأكثر الاقاويل
 التي ضمن هذا الكتاب هي من هذا القبيل ولذلك كان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق
 والمطلق أو تهاافت أبي حامد لا تهاافت الفلاسفة وكان أحق الاسماء بهذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق
 والتهاافت من الاقاويل (قال أبو حامد) المسئلة الثالثة في بيان تليبيهم بقوله ان الله تعالى فاعل العالم
 وصانعه وان العالم صنعه وفعله وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم مركب من
 مختلفات فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله أما الذي في الفاعل فهو انه لا بد وان يكون مریدا مختاراً
 عالما بما يريد حتى يكون فاعلا لما يريد فكل كلام غير معرف بنفسه وحده غير معترف به في فاعل العالم
 الا لو قام عليه برهان أو صرح نقل حكم الشاهد فيه الى الغائب وذلك اننا شاهدنا الاشياء الفاعلة المؤثرة
 صنفين صنف لا يفعل الاشياء واحدا فقط وذلك بالذات مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة
 وهذه هي التي تسمى الفلاسفة فاعلات بالطبيع والصنف الثاني اشياء لها أن تفعل الشيء في وقت
 وتفعل ضده في وقت آخر وهي التي مریدة ومختارة وهذه انما تفعل عن علم وروية والفاعل الأول
 سبحانه منزّه عن الوصف بأحد هذين الفعلين على الجهة التي يوصف بها الكائن الفاسد عند الفلاسفة
 وذلك ان المختار والمرید هو الذي يتقصه المراد والله سبحانه لا يتقصه شيء يریده والمختار هو الذي يختار
 أحد الافعال لنفسه والله لا يعوزة حالة فاضلة والمرید هو الذي اذا حصل المراد كفت ارادته وبالجمله
 فالارادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزّه عن الانفعال والتغير وكذلك هو أكثر تزيها عن الفعل
 الطبيعي لان فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره وليس ضروري في جوهه المرید ولا كنهه من
 تنمته وأيضا فان الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم الله والله تعالى قد تبرهن ان فعله صادر عن علم فالجهة
 التي بها اصاب الله فاعلا ليس يبنّا في هذا الموضع اذ كان لا نظير لارادته في الشاهد فكيف يقال انه لا يفهم
 من الفاعل الا ما يفعله عن روية واختيار ويجعل هذا الحدله مطردا في الشاهد والغائب والفلاسفة
 لا يعترفون باطراد هذا الحد فيلزمهم اذا انفوا هذا الحد من الفاعل الأول أن يتقوا عنه الفعل هذا بين
 بنفسه وقائل هذا هو الملبس لا الفلاسفة فان الملبس هو الذي يقصد الغلط والحق واذا اخطأ في الحق
 فليس يقال فيه انه ملبس والفلاسفة معلوم من أمرهم انهم يطلبون الحق فهم غير ملبس أصلا ولا فرق
 بين من يقول ان الله تعالى مرید بارادة لانشئه ارادة البشر وبين من يقول انه عالم يعلم لانشئه علم البشر
 وأنه كما لا تدرك كيفية علمه كذلك لا تدرك كيفية ارادته (قال أبو حامد) ولحق كل واحد اني قوله وهو
 محال (قلت) حاصل هذا القول أمران اثنان (أحدهما) انه لا بعد في الاسباب الفاعلة الا من فعل
 بروية واختيار فان فعل الفاعل بالطبيع لغيره لا بعد في الاسباب الفاعلة (والثاني) ان الجهة التي بها
 يرون ان العالم صادر عن الله تعالى هي مثل لزوم الظل للشخص والضيء للنفس والهوى الى أسفل
 للحجر وهذا ليس يسمى فعلا لان الفعل غير منفصل من الفاعل (قلت) وهذا كله كذب وذلك ان
 الفلاسفة يرون ان الاسباب أربعة الفاعل والمادة والصورة والغاية وان الفاعل هو الذي يخرج غيره
 من القوة الى الفعل ومن العدم الى الوجود وان هذا الانحراج ربما كان عن روية واختيار وربما كان

٦ - تهاافت - ابن رشد
 بالذات القطعية ولكن لا يمكنه أن يعلم أنه عالم به وان التفت اليه وبأنه في الاجتهاد
 وذلك سفطة ظاهرة فواجب الوجود أمكنه أن يعقل كونه عاقلًا لنفسه وكل ما أمكن بالامكان العام لواجب الوجود يجب له ما
 عرفت فواجب الوجود يجب له أن يعقل كونه عاقلًا لغيره وذلك يتضمن علمه بذاته فثبت كونه عاقلًا لذاته وهو المطلوب (الطريق
 الثاني) هو ما ذكر في المسلك الثاني لاثبات كونه تعالى عالما بغيره من ان ذاته تعالى مجرد قائم بذاته وكل مجرد كذلك فان ذاته المجردة

حاضرة لذاتها المجردة القائمة بذاته غير غائبة عنه وكل ما كان كذلك لا بد وان يعقل ذاته لان التعقل ليس الاحتمور الماهية المجردة
 لاجد القاسم بذاته فثبت انه تعالى به قـل ذاته وهو المطلوب والحاصل انهم تارة يشبثون اولاً انه تعالى يجب ان يكون عالما بغيره ثم
 يشبثون انه يلزم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كافي الطريق الاول وتارة يقبلون الامر فيشبثون اولاً انه يجب ان يكون عالما بذاته
 ثم يشبثون انه يلزم من كونه عالما بذاته ٤٢ كونه عالما بغيره كافي الطريق الثاني وقد عرفت الجواب من الطريقين بما قدمناه

بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص بفعله فاعلا لا بحسب الاله غير منفصل عنه والفاعل منفصل
 عن المفعول باتفاق وهم يعتقدون ان الباري سبحانه منفصل عن العالم فليس هو عندهم من هذا
 الجنس ولا هو ايضا فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد لا ذوالاختيار ولا غير ذي الاختيار بل هو
 فاعل هذه الاسباب يخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجهه اتم واشرف مما هو في
 الفاعلات المشاهدة فلا يلزمهم شيء من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم ومن غير
 ضرورة داعية اليه لامن ذاته ولا شيء من خارج بل ما كان فضله وجوده وهو ضرورة مدختر في
 اهل مراتب المريد من المختارين اذ لا يلحقه النقص الذي يلحق المريد في الشاهد وهذا هو نص كلام
 الحكيم امام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة ان قوما قالوا كيف ادع الله العالم
 لامن شيء وفعله شيئا من لاشي (قلنا) في جواب ذلك ان الفاعل لا يخول من ان تكون قوته كقوة قدرته
 وارادته كقوة ارادته وارادته كقوة حكمته او تكون القوة اضعف من القدرة والقدرة اضعف من الارادة
 والارادة اضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى اضعف من بعض فاعلة الاولى لا محالة ليس
 بينهما وبيننا فرق وقد لزمها النقص كما لزمنا وهذا تبجح جدا او يكون كل واحد من هذه القوى في غاية
 التمام متى اراد قدر ومتى قدر قوى وكلها بغاية الحكمة فقد وجد بفعل ما يشاء كما يشاء من لاشي واغنا
 يتجهب من هذا النقص الذي فينا (وقال) كل ما في هذا العالم فاعلا هو مربوط بالقوة التي فيه من الله
 تعالى ولولا تلك القوة التي لا شاعلم تثبت طرفه عين (قلت) الموجود المركب ضربان ضرب التركيب
 فيه معنى زائد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركيب امثله وجود المادة مع الصورة
 وهذا النوع من الموجودات ليس يوجد في العقل تقدم وجوده على التركيب بل التركيب هو علة
 الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الاول سبحانه علة تركيب اجزاء العالم التي وجودها في
 التركيب فهو علة وجودها ولا بد وكل من هو علة وجود شيء ما فهو فاعل له هكذا ينبغي ان يفهم الامر
 على مذهب القوم ان مع هذا اننا نعلم انهم (قال ابو حامد) مجيبا عن الفلاسفة (فان قيل) كل
 موجود الى قوله كقولنا فاعل وما فعل (قلت) حاصل هذا الكلام جوابا بان احدهما ان كل ما كان
 واجبا بغيره فهو مفعول الواجب بذاته وهذا الجواب معترض لان الواجب بغيره ليس يلزم ان يكون
 الذي به وجب وجوده فاعلا الا ان يطلق عليه حقيقة الفاعل وهو يخرج من القوة الى الفعل واما
 الجواب الثاني وهو ان اسم الفاعل كالجنس لا يفعل باختيار ولا يفعل بالطبع فهو كلام صحيح ويبدل
 عليه ما حددنا به اسم الفاعل اكن هذا الكلام بهم ان الفلاسفة لا يرون انه مريد وهذه التسمية غير
 معروفة بنفسها اعني ان كل موجود اما ان يكون واجبا الوجود بذاته او موجودا بغيره (قال ابو
 حامد) رداعلى الفلاسفة قلنا هذه التسمية الى قوله للمصادفة (قلت) اما قوله انه ليس يسمى كل سبب
 فاعلا لخلق واما احتجاجه على ذلك بان الجساد لا يسمى فاعلا فكذب لان الجساد اذا انفي عنه الفعل فاعلا
 ينفي عنه الفعل الذي يكون من العقل والارادة لا الفـعل المطلق اذ نجد ان بعض الموجودات الحادثة
 ايجادات يخرج أمثالها من القوة الى الفعل مثل النار التي تغلب كل رطب وبابس نارا أخرى مثلها
 وذلك بان يخرجها عن الشيء الذي هي فيه بالقوة الى الفـعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد
 لقبول فعل النار فليست النار فاعلة فيه مثلها وهم يجوزون ان تكون النار فاعلة وستأتي هذه المسئلة

في المسئلة المتقدمة فتذكر
 والذي يخص الطريق
 الاول هنا ان يقال لا نسلم
 ان كل من عقل غيره
 أمكنه ان يدعقل كونه
 عاقل لذلك الغير ولم لا يجوز
 ان يكون من خاصية بعض
 المجردات ان يدعقل
 العقولات ويمتنع عليه
 ان يدعقل انه يدعقلها
 والقياس على ما يجده
 الانسان من نفسه لا يفيد
 حكما كليا يقينا
 الفصل الرابع عشر في
 ابطال قولهم ان الاول
 لا يعلم الجزئيات على وجه
 كونه جزئيات
 قالوا الجزئيات المتشككة
 سواء كانت دائمة كاجرام
 الافلاك الثابتة على
 أشكالها أو متغيرة كالمركات
 العنصرية التي تكون
 وتفسد لا يعلمها الاول تعالى
 من حيث هي جزئيات
 متشككة بل يعلمها على
 وجه كلي لا على معنى انه
 لا يعلم الاماهيتها الكلية
 فقط بل على معنى انه يعلم
 الماهية الكلية موصوفة
 بصفات كلية أيضا
 لا تتجمع في الخارج الا في
 شخص واحد فيحصل علم

كلى مطابق لشخص جزئي بحسب الخارج وان لم يمتنع فرض صدقه على كثيرين وكذا لا يعلم الجزئيات
 المتغيرة الزمانية سواء كانت متشككة كالأجسام أو لا كالفوس على وجه كونه جزئيات فانه تعالى وان كان يعلم جميع الحوادث
 الجزئية وأزمنتها الواقعة هي فيما لا كنه يعلمها علما متعاليا عن الدخول تحت الأزمنة باعتبار أوصافها الثلاثة فلا يعزب عن علمه
 مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء مثلاً يعلم ان القمر يصير كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة وبين منطقتي فلان كماتقاطعا

على التناصف فيحصل لها بحر كتم ما مقابلة يوم كذا بان تكون الشمس في احدى نقطتي التقاطع والشمس في الاخرى فتتوسط الارض بينهما فيخسف القمر في عقدة الرأس مثلا وهذا العلم ثابت له تعالى حال المقابلة وقبلها وبعدها ليس في علمه كان وكاش ويكون ولا يلزم منه خلوه تعالى عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة اليه تعالى هذه الاوصاف الثلاثة وليس بعض الأزمنة بالانسية الى علمه تعالى حالا وبعضها ماضيا وبعضها مستقبلا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه ٤٣ خلوه عن ادراك بعض ما هو واقع

وبهذا الخبر يظهر ضعف ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله من ان هذه القاعدة بمعنى عدم علمه تعالى بالجزئيات على وجه كونها جزئيات يلزمها ان زيد الواطاع الله أو عصاه لم يكن الله عالما بما يتحدد من احواله لانه لا يعرف زيدا بعينه فانه شخص واقعه حادثه بعد ان لم تكن والذالم يعرف الشخص لم يعرف احواله واقعه بل لا يعرف كفر زيد ولا اسلامه وانما يعرف كفر الانسان واسلامه مطلقا كليلا لا محصورا بالاشخاص ويلزم على هذه القاعدة ايضا ان يقال تحدى محمد عليه الصلاة والسلام بالنبوة وهو لم يعرف في تلك الحالة انه تحدى بها وكذلك الحال مع كل نبي معين وانما غايته ان من الناس من يتحدى بالنبوة وأن صفته أو تلك كذا وكذا وأما النبي بشخصه فلا يعرفه فان ذلك يعرف بالحس والاحوال الصادرة منه لا يعرفها لانها احوال تنقسم بانقسام الزمان من شخص معين وبوجوب

واضافه لا يشك احد ان في ابدان الحيوان قوى طبيعية تصير الغذاء خزا من المتغذى وبالجملة تدبر بدن الحيوان تدبير الوترهنا من تفعل تلك الحيوان كما يقول جالينوس وهذا التدبير لجميعه حيوا وبعدهم هذه القوى فيه يسمى ميتا (ثم قال) فان سمي الجساد فاعلا الى قوله من الحيوان (قلت) أما اذا سمي فاعلا براد به انه بفعل فعل المر يد فهو مجاز كما انه اذا قيل انه يطلب فانه مر يد وأما اذا اراد به انه يخرج غيره من القوة الى الفعل فهو فاعل حقيقة بالمعنى التام (ثم قال) وأما انوكم الى قوله تتضمن الارادة العلم بالضرورة (قلت) أما قولهم ان الفاعل ينقسم الى مر يد وإلى غير مر يد حتى ويدل عليه حد الفاعل وأما تشبيهه اياه بقسم الارادة الى ما يكون يعلم وبغير علم فباطل لان الفعل بالارادة يوجد في حده العالم فكأن القوة هدر أو ما قسمه العلم فليس يتضمن العلم اذ قد يخرج من العلم عدم الى الوجود غيره من لاعلم له وهذا بين ولذلك قال العلماء في قوله تعالى جدارا يريد ان ينقضه انه استعارة (ثم قال) وأما قولكم الى قوله وهو فاعل بما اراده (قلت) هذا كلام لا يشك احدى في خطئه فان ما خرج غيره من العلم عدم الى الوجود أى فعل فيه شيئا لا يقال فيه انه فاعل بمعنى التشبيه لغيره بل هو فاعل بالحقيقة ~~اكون~~ كون حد الفاعل منطبقا عليه وقسمه الفاعل الى ما يفعل بطبعه وإلى ما يفعل باختياره ليس بقسمة اسم مشترك وانما هي قسمة جنس وان كان هذا كان قول القائل الفاعل فاعلان فاعل بالطبع وفاعل بالارادة قسمه صحيحة اذ انخرج من القوة الى الفعل غيره ينقسم الى هذين القسمين (قال أبو حامد) الا انه لما تصور الى قوله هؤلاء الاغبياء (قلت) هذه منزلة من ينسب الى الله ان يأتي بمثل هذا التشبيه الباطل والعلامة الكاذبة في كون النفوس متشعبة بقسمة الفعل الى الطبع وإلى الارادة فان أحد الاقوال نظر بعينه وبغير عينه وهو معتقد ان هذا قسمه لا نظر وانما يقول نظر بعينه تقدر بالنظر الحقيقي وتبينه له من ان يفهم منه النظر المجازي ولذلك قد يرى العقل انه اذا فهم من رآه انه الله في الحقيقي من أول الامر ان تقيده النظر بالعين قريه من ان يكون هدر أو ما اذا قال فعل بطبعه وفعل باختياره فلا يختلف أحد من العقلاء ان هذه قسمه لا عقل ولو كان قوله فعل بارادته مثل قوله نظر بعينه له كان قوله فعل بطبعه مجازا والفاعل بالطبع أثبت فعلا في المشهور ومن الفاعل بالارادة لان الفاعل بالطبع لا يخل بفعله وهو يفعل دائما والفاعل بالارادة ليس كذلك ولذلك ليس له صومهم ان يعكسوا عليهم فيقولون بل قوله فعل بطبعه هو مثل قوله نظر بعينه وقوله فعل بارادته مجاز سيما على مذهبه الاشعرية الذين يرون ان الانسان ليس له اكتساب ولا فعل مؤثر في الموجودات فان كان الفاعل الذي في الشاهد هكذا فمن أين آيت شعري قيل ان رسم الفاعل الحقيقي في الغالب هو ان يكون عن علم واردة (قال أبو حامد) مجيبا عن الغلاة فان قيل تسمية الفاعل الى قوله من غير مستند (قلت) حاصل هذا القول هو احتياج مشهور وهو ان يسمى من يؤثر في الشيء وان لم يكن له اختيار فاعلا حقيقة لا مجازا فهو جواب جدلي فلا يعتبر في الجواب (قال أبو حامد) مجيبا للمهم والجواب ان كل الى قوله ولا فاعلا لا مجازا (قلت) هذا الجواب هو من أفعال الباطل الذين ينتقلون من تغليب الى تغليب وأبو حامد أعظم مقاما من هذا ولكن لعل أهل زمانه اضطروا الى هذا الكتاب لينفي عن نفسه الظنة بأنه يرى رأى الحكماء وذلك ان الفعل ليس ينسبه أحد الى الآلة وانما ينسبه الى المحرك الأول والذي قتل بالنار هو الفاعل

ادراكا على اختلافها تغيرا فيلزمهم استئصال الشرائع بالكساية (وانما قلنا) انه ظهر ضعف ما ذكره الامام لانه تعالى وان لم يعلم الجزئيات الجسمانية عندهم كما فعلها بحواسنا الا انه يعلم كل واحد منها على وجه لا ينطق في الخارج الاعلى معلومه دون ما هداه وبهذا التقدير يحصل التميز بين الأشخاص وكذا يعلم احواله واقعه على وجه يتميز به كل منها عن الآخر وأقواتها المعينة الا انه لم يكن بالنسبة اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الآن وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل لانه تعالى عن الخلق

نحت الازمنة باعتبار ذاته وصفائه بل يعلم كلامنا من الاشخاص وأحوالها وأفعالها بحيث يتميز هذه كل منها عن الآخر وهذا القدر كاف في اجراء أحكام الشرائع واحتجوا على الأول بان ادراك الجزئيات المتشكلة سواء كانت دائمة أو متغيرة أو غائبا يكون بالاجسامانية مجزئة والأول تعالى مجرد بالكية والمجرد بالكية لا يدرك بالاجسامانية والالكان مستكلاما لمادة كالنفس فلا يكون مجردا عنها مجردا تاما وهذا محال (وأجيب) باننا انسلم ٤٤ ان ادراك الجزئيات المتشكلة لا يكون الا بالالات جسمانية وانما يلزم ان لو كان ادراكها

بمحصل صورها عند المدرك وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون العلم إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة فلا يحتاج إلى آلة جسمانية وزيادته لو كان العلم إضافة محضة أو صفة حقيقية ذات إضافة بدون الصورة لزم أن لا يكون الأول تعالى عالمًا بالحوادث قبل وجودها في الخارج إذ لا وجود لها في الخارج وهو ظاهر ولا في العقل لأن المفروض أن لا صورة ولا تحقق للإضافة سواء كانت إضافة الذات أو إضافة الصفات قبل تحقق المضاف إليه وأجيب بآنا لأنهم أن الإضافة متوقفة على تحقق المضاف إليه بل على امتيازته الذي لا يتوقف على تحقق المضاف إليه ولا في الخارج ولا في العقل وقد بهد هذا مكاررة وعلى أصل الاعتزال لا إشكال لأن المعلومات الممكنة لها ثبوت في الخارج حال عدمها وتمازى وبكفي في تحقق الإضافة ثبوت المضاف إليه وتميزه من غيره أن يكون له وجود

بالحقيقة والنار هي آفة القتل ومن أحرقت النار من غير أن يكون لانسان في ذلك اختيار ايس يقول
أحد انه أحرقت النار بحمازافو وجه التغليط في هذا انه احتج بما صدق مركبا على ما هو بسيط ومفرد غير
مركب وهو من مواضع السفسطائيين مثل من يقول في الزنجي انه أبيض الاسنان فانه أبيض باطلاق
والفلاسة لا يقولون ان الله تعالى ليس مرديا باطلاق لانه فاعل بعلم وعن علم وفاعل أفضل الفاعلين
المتقابلين مع أن كلهما ممكن وانما يقولون انه ليس مرديا بالارادة الانسانية (قال أبو حامد) مجيبا عن
الفلاسة فان قل نحن نعني الى قوله بعد ظهر والمعنى (قلت) حاصله تسام القول لخصوصهم ان الله تعالى
ليس هو فاعلا وانما هو سبب من الاسباب التي لا يتم الشيء الا به وهو جواب ردي ولانه يلزم الفلاسة منه
أن يكون الاول مبدأ على طريق الصورة للكل على جهة ما لنفس مبدأ الجسد وهذا ليس بقوله أحد
منهم (ثم قال أبو حامد) مجيبا لهم قلنا غرضنا الى قوله عن هذا التليس فقط (قلت) أما هذا القول فلازم
للفلاسة لو كانوا يقولون بأقوالهم اياه وذلك انه يلزمهم على هذا الوضع أن لا يكون للعالم فاعل لا بالطبيع
ولا بالارادة ولا شيء هو فاعل بغير هذين الخطين فليس ما قاله كشفاع عن تليسهم وانما التبيين انه ينسب
الى الفلاسة ما ليس من قولهم (قال أبو حامد) الوجه الثاني في ابطال كون العالم الى قوله يكون فعلا
لله تعالى (قلت) اما ان كان العالم قد عا لذاته وموجود الامن حيث هو متحرك لان كل حركة مؤلفة من
أجزاء حادثة فليس له فاعل أصلا واما ان كان قد عا بمعنى انه في حدوث دائم وانه انفس لحدوثه أول ولا
منتهى فان الذي أفاد الحدوث الدائم أحق باسم الأحداث من الذي أفاد الأحداث المنقطع وعلى هذه
الجهة فاعالم محدث لله سبحانه واسم الحدوث به أولى من اسم القدم وانما سميت الحكما العالم قد عا
مخفيا من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم (ثم قال) مجيبا عن الفلاسة فان قيل معنى
المحدث الى قوله للفاعل فيه محال (قلت) هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن
الفلاسة وهو قول سفسطائي فانه أسقط منه أحد ما يقتضيه التقسيم الخاص وذلك انه قال ان فعل
الفاعل لا يتخلو ان يتعلق من الحادث بالوجود وبالعدم السابق له ومن حيث هو معدوم أن يتعلق
بكل ما جمعا والحل أن يتعلق بالعدم فان الفاعل لا يفعل عدما ولذلك يستحيل ان يتعلق بكل ما فقد
نقى انه انما يتعلق بالوجود والأحداث ايس شيئا غير يتعلق الفعل بالوجود أعني ان فعل الفاعل انما هو
ايجاد فاستوى في ذلك الوجود المسبوق بعدم والوجود غير المسبوق بعدم ووجه الغلط في هذا القول ان
فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود الا في حال العدم وهو الوجود الذي بالقوة ولا يتعلق بالوجود الذي بالفعل
من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم ففعل الفاعل
لا يتعلق بالعدم لان العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه عدم لان كل ما كان من الوجود
على كماله فليس يحتاج الى ايجاده ولا الى موحد والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد الا في حال حدوث
المحدث فكذلك لا ينفك من هذا الثالث الا ان ينزل أن العالم لم ينزل يقترن بوجود عدم ولا يزال بعد يقترن
كالحال في وجود الحركة وذلك أنها دائمة تحتاج الى التحرك والمحققون من الفلاسة يعتقدون ان هذه
هي حال العالم الأعلى مع الماري سبحانه فهنا عا دون العالم العلوي وهذا تافرق المخلوقات المصنوعات
فان المصنوعات اذا وجدت يقترن بها عدم يحتاج من أجله الى فاعل به يستمر وجودها (قال أبو حامد)
وأما قوله كم ان الموجد الى قوله يفعل الفاعل فيه (قلت) ولعل العالم بهذه الصفة وبالجملة فلا يصح هذا

القول

لا في الخارج ولا في الزمن على أن ما ذكر كلام على السند فليأمل

(واحتجوا) على الشافعي بان العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية يوجب التفسير في علمه، وهو على الله تعالى محال لان من يعتقد في الشيء المعين قبل حدوثه انه حدث ولم يحدث بعد فان اعتقاده ذلك يكون لامحالة جهلا وانما العلم هو ان يعتقد في ذلك الحال عدمه لا وجه - وده اذ هو حينئذ معدوم لا موجود ثم اذا وجد فلا يجوز ان يبقى علمه الزماني بعد مجيء ما يعتقد انه معدوم في زمان هو موجود فيه

أدلو بقى ذلك العلم بعد عمله كان جهلاً أيضاً واذالم يبق ذلك العلم وحدث علم آخر وهو العلم بوجوده الآن كان ذلك تفسيراً في علمه تعالى
والعلم بهذه الزمانيات ليس من الإضافات المحركة التي لا ترجع إلى هيئته وصفة في الذات مثل كونك عينا وشمالا حتى يحو التغيير فيه
في حقه تعالى بل هي هيئة وصفة لها إضافة إلى أمر خارج وهو المعلوم فإذا تغير المعلوم لم يكف في ذلك تغير الإضافة فقط بل بتغير صفة
الذات العاملة وذلك لأن العلم يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ولا يتعلق بغير ذلك ٤٥ المعلوم بل العلم المتعلق بمعلوم آخر علم

مسألة تأنف له إضافة
مسألة تأنفه بخلاف القدرة
فيكون التغيير فيه تغييراً في
صفة حقيقية في ذاته
تعالى وذلك مستحيل في
حقه تعالى (وأجيب)
عنه بأن العلم إما إضافة
محضة وتغير الإضافات في
حقه تعالى غير مستحيل
عندهم أوصفة حقيقية
ذات إضافة ولا نسلم أنه
يلزم من إضافة تغيره بتغير
المعلوم تغير تلك الصفة
وإنما يلزم ذلك لو كان العلم
صورة مساوية للمعلوم
فانه حينئذ لا يتصور أن
يتعلق بمعلوم آخر وإن
يكون علمه بل كل صورة
فإنما يكون علماً بما هي
صورة له فقط دون ما عداها
وذلك أي كون العلم صورة
مساوية للمعلوم بمشروع
ولم لا يجوز أن يكون صفة
واحدة لها إضافات
وتعلقات متعددة بحسب
تعدد المعلوم ولا يلزم من
تغير المعلوم التغير تلك
الإضافات دون الصفة
كإف القدرة (وأجيب عنه
بعض مشايخ المعتزلة)
بأن الشيء المعين قبل
حدوثه يعلم منه أنه معدوم

القول وهو أن يكون الإيجاد من الفاعل الموجد يتعلق بالموجود من جهة ما هو موجود بالفعل الذي
ليس فيه نقص أصلاً ولا قوة من القوى لأن شئهم أن جوهر الموجد هو في كونه موجداً فأن الموجد
المتحول لا يكون موجداً إلا بوجوده فأن كان كونه موجداً عن موجد آخر أو أنما هو على جوهره لم
يلزم أن يتطاول الوجود إذا بطالت هذه النسبة التي بين الموجد والفاعل والموجد المفعول وأن لم يكن
أمرًا زائداً بل كان جوهره في الإضافة أعني في كونه موجداً فتح باب بقوله ابن سينا وهذا لا يصح في
العالم لأن العالم ليس موجوداً في باب الإضافة وإنما هو موجود في باب الجوهر والإضافة عارضة له
والم الذي قاله ابن سينا هو صحيح في صور الأجرام السماوية مع ما يدركه من الصور المغارقة للوحد
فإن الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن هنا صوراً مغارقة للوحد وجودها هو تصور رها وان العلم إنما
غير المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في مادة (قال أبو حامد) مجيباً للفلاسفة (والجواب) أن الفعل
إلى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فأن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث
هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثاً وكما قال
العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم إذا لم
يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا لكن الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن
هنا صوراً مغارقة للوحد وجودها هو تصور رها وان العلم إنما غير المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في
مادة (قال أبو حامد) مجيباً للفلاسفة (والجواب) إلى قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح
فأن فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي بالقوة إلى الوجود
الذي بالفعل هي التي تسمى حدوثاً وكما قال العدم هو شرط من شروط وجود الحركة عن المحرك
وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم إذا لم يتعلق به فعل الفاعل أن يتعلق بضده كما ألزم ابن سينا
لكن الفلاسفة تزعم أن من الموجودات ما تفصلها الجوهرية في الحركة كالرباح وغير ذلك وإنما
السموات وما دونها من هذا الجنس من الموجودات التي وجودها في الحركة وإذا كان ذلك فهي في
حدوث دائم لم يزل ولا يزال وعلى هذا فكأن الموجودات التي أحق بالوجود من الموجودات الغير الأزل
كذلك ما كان حدوثه أزلياً أولى باسم الحادث مما حدوثه في وقت ما ولو لا كون العالم بهذه الصفة أعني
أن جوهره في الحركة لم يحتاج العالم به وجوده إلى الدار تعالى كما لا يحتاج البيت إلى وجود البناء بعد
تمامه والغراج منه الأول كان العالم من باب المضاف كما رام ابن سينا أن يبينه في القول المتقدم وقد قلنا
نحن أن من رام منهم ذلك هو صادق على صور الأجرام السماوية وإن كان كذلك فالعالم يفتقر إلى
حدوث الفاعل له في حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً أعني لكون جوهر العالم كائناً في
الحركة وكون صورته التي بها أقوامه ووجوده من طبيعة المضاف لأم من طبيعة الكيف أهى الهيئات
والمسكنات المعدودة في باب الكيف فأن كل ما كانت صورته داخلية في هذا الجنس معدودة فيه فهو إذا
وجد وفرغ وجوده كان محتاجاً إلى الفاعل فهذا كله يحل لك هذا الاشتباه ويرفع عنك الحيرة التي تنشأ
لناس بين هذه الأقاويل المتضادة (قال أبو حامد) مجيباً عن الفلاسفة فأن قيل إن اعترفت إلى قوله إلى
الله تعالى (قلت) إنما في الحركة مع المحرك فصحيح وأما في الموجودات الساكنة مع الموجودات أو فيما ليس

وأنه سيكون موجوداً إذا وجد علمه بالعلمين الأولين أنه كان معدوماً وأنه موجوداً فأن علمه بأنز بداسيدخل البلد غداً فأنه حصول
الفيدعلم بهذا العلم أنه دخل البلد الآن إذا كان علمه هذا مستمراً لا غفلة مزيلة وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متجدد يعلم به أنه دخل
الآن بطريق الغفلة عن الأول وكذا من علم أنز بداسيد في الدار ودام هذا العلم إلى أن دخلها وعلم دخوله فيها يعلم بالعلم الأول أنه لم
يكن فيها وإنما يحتاج أحدنا إلى علم متجدد يعلم به أنه لم يكن فيها الطريقان الغفلة عن الأول ورد هذا الجواب بوجوه (الأول) حقيقة أنه

سيعق غير حقيقة أنه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين بوجوب اختلاف العلمين فيكون العلم باحد هما غير العلم بالآخر (لا يقال) المعلوم متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الاختلاف التام دون اختلاف العلم لجواز أن يكون صفة واحدة تتعدد تعلقاتها بحسب تعدد المتعلقات (لا نأمنقول) ذلك لا يناسب رأي المعتزلة لأن العلم عندهم متعلق بين العالم والمعلوم لصفة ذات متعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفة ذات متعلق ٤٦ (الثاني) أن شرط العلم بأنه وقع هو الوقوع بشرط العلم بأنه سيعق هو عدم الوقوع فلو كانا

واحدا لم يختلف شرطهما فضلا عن التناقض (الثالث) يمكن العلم بأنه عالم بأنه سيعق في الجملة مع الجهل بأنه عالم بأنه وقع من جميع الوجود وغير المعلوم غير المعلوم فلا يرد ما يؤولهم أن هذا الوجه انما يدل على تغير العلمين بالاعتبار بالذات كما هو المراد إذ الشيء الواحد يجوز أن يكون معلوما باعتبار مجهول باعتبار آخر (ونحن نقيق كلامهم في علمه تعالى بالجزئيات) هو أن الاشياء الزمانية التي لها تعلق بالزمان ولا يمكن وجودها بدونها هو ما يكون تفسيرا ندر يجيبا كالحركة وما يتبعها فإن لها هو بمتعاقبة على الزمان تمتنع وجودها مدونه أو دقيعا كالكون والفساد أو ما يكون محلا للتغير على أحد الوجهين كالاجسام فان الجسم من حيث ذاته ليس مما لا يتحصل الا في الزمان أو في طرفه لكنه لكونه محلا للتغير يستلزم الزمان ولا يوجد بدونها وأما ما لا يكون تفسيرا ولا محلا له كالمبدأ الأول والعقول المفارقة فانها ليست تفسيرا ولا محلا

شأنه أن يسكن أو يتحرك ان يفرض موجودا بهذه الصفة فغير صحيح فلتكن هذه النسبة انما وجدت بين الفاعل أو العالم من جهة ما هو متحرك واما ان كل موجود يلزم أن يكون فعله مقارنا لوجوده فصح الآن يفرض الموجود امر خارج عن الطبع أو عارض من العوارض وسواء كان الفعل طبيعيا أو اراديا فانظر كيف وضعت الاشعرية موجودا قديما ومنه واعليه الفعل في وجوده القديم ثم أجاز وعليه حتى كان وجوده القديم انقسم الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كله عند الفلاسفة هو س وتخليط (قال أبو حامد) بحجة الفلاسفة في القول المتقدم قلنا لنحيل الى قوله من حيث انه حادث (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فإن قيل فان اعترفت الى قوله وقد ظهر هذا (قلت) هذا القول يضع فيه أن الفلاسفة قد سلموا له انهم انما ينعنون بأن الله فاعل بأنه علة له فقط فان العلة مع المعلوم وهذا انصراف منهم عن قولهم الأول لأن المعلوم انما يلزم عن العلة التي هي له علة على طريق الصورة أو على طريق الغاية واما المعلوم فليس يلزم عن العلة التي هي علة فاعلة بل قد توجد العلة الفاعلة ولا يوجد المعلوم فكان أبو حامد كالوكيل الذي يقر على موكله عالم بأذن له فيه بل الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا يزال أي لم يزل يخرج حاله من العدم الى الوجود ولا يزال يخرج وقد كانت هذه المسئلة قديما دارت بين آل ارسطاطاليس وآل افلاطون وذلك ان افلاطون لما قال بحدوث العالم لم يكن في قوله شك في انه يضعف العالم فاعلا صانعا واما ارسطاطاليس فلما وضع أنه قديم شكك عليه أصحاب افلاطون بمنزل هذا الشك وقالوا انه لا يرى أن العالم صانعا فاحتاج أصحاب ارسطاطاليس بحجبه وافية بأجوبة تقتضي أن ارسطاطاليس يرى أن العالم صانعا وفاقلا ولا يبين على الحقيقة في موضعه والاصل فيه هو أن الحركة عندهم في الاجرام السماوية بهيئة تقوم بوجودها فاعلى الحركة هو فاعل للحركة حقيقة وإذا كانت الاجرام السماوية لا يتم وجودها الا بالحركة فاعلى الحركة هو فاعل الاجرام السماوية وأيضا تبين عندهم انه معطى الوحدةانية التي بها اصاروا العالم واحدا ومعطى الوحدةانية التي هي شرط في وجود الشيء المركب وهو معطى وجود الاجزاء التي وقع منها التركيب لان التركيب هو علة لها على ما تبين وهذا حال المسئلة الأولى سبحانه مع العالم كله واما قولهم ان الفعل حادث فصح لانه حركة وانما معنى القدم فيه انه لا أول له ولا آخر ولذلك ليس ينعنون بقولهم ان العالم قديم انه متقدم بأشياء قديمة لكونها حركة وهذا هو الذي لمسلم تفهيمه الاشعرية عسر عليهم أن يقولوا ان الله قديم وان العالم قديم ولذلك كان اسم الحدوث الدائم احق به من اسم القدم (قال أبو حامد) الوجه الثالث في استحالة كون العالم نفعلا لله تعالى الى قوله بموجب أصلهم (قلت) اما اذا سلم هذا الاصل وانتم في عسر الجواب عنه لكنه شيء لم يقبله الا المنة الأخيرة من فلاسفة الاسلام (ثم قال) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل العالم يحمله الى قوله كما سبق (قلت) حاصل هذا الكلام أن الأول اذا كان بسيطا واحدا لا يصدر عنه الا واحد وانما يختلف فعل الفاعل ويكثر ما من قبل المواد ولا مواد معه أو من قبل الآلة ولا آلة معه فلم يبق إلا أن يكون من قبل المتوسط بان يصدر عنه أولا واحدا ومن ذلك الواحد ومن ذلك الواحد واحد فتوجد الكثرة (ثم قال) راد عليهم قلنا فيلزم عن هذا الى قوله لا يصدر عنه الا واحد (قلت) هذا

للتغير فلا تعلق لها بالزمان بوجه ولا ينقسم الزمان بالنسبة الى الماضي وحاضر ومستقبل كما ان الاشياء المسكنة التي لازم تعلق بالمكان ولا توجد بدونها هو ما يكون له الامتدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق أو ما يكون حاله في تلك الامتدادات واما ما ليس له تلك الامتدادات ولا حاله في تلك الامتدادات فلا تعلق له بالمكان ولا ينقسم الامكنة بالقياس اليه الى قريب وبعيد ومتوسط فذاته تعالى لمسلم يكن تغيرا ولا محلا للتغير بوجه لم يتصور له اختصاص بجزء من أجزاء الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية فلا

يتصور في حقه حاله ولا ماض ولا مستقبل لان هذه صفات ماضة للزمان بالقياس الى ما تختص بجزء منه بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالوجودات من الازل الى الابد معلومة له بحسب أوقاتها المعينة التي هي واقعة فيها لكن لا من حيث دخول الزمان في علمه تعالى بحسب أوصافه الثلاثة أعنى الحالية والمضى والاستقبال ولا يلزم منه خروج بعض الاشياء عن علمه تعالى لانه لم يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض الاشياء واقعا في الحال والماضي والمستقبل ٤٧ بالقياس اليه تعالى فعدم ادراكه

الاشياء على هذا الوجه لا يكون جهلا وانما يكون جهلا لو كان وقوع بعض الاشياء بالنسبة اليه تعالى في الحال أو الماضى أو المستقبل ولم يعلمها على هذا الوجه (نعم) ما ذكره من انه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل انما يعلمها من حيث انها ماهية مختصة بأوصاف تختص بجلتها بواحد جزئى وان لم يمنع نفس تصورهما من وقوع الشئ بسلزم جهلها من بعض الوجوه تعالى عن قبول المبهطين علوا كبيرا مع انه مناقض لما ذهبوا اليه من أن الكل معلول للواجب العالم بذاته والعلم التام بخصوصية اعماله بوجوب العلم التام بخصوصية المعلول وقد يعتد عنه بان ادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية وان كان كمال الوجود الا انه ليس كمالا مطلقا لانه بوجوب نقصانها من وجه لاستلزامه التجسيم والتركيب فلا استحالة في عدم ثبوته للواجب تعالى وان العلم

لازم لهم اذا وضعوا الفاعل الأول كالفاعل البسيط الذي في الشاهد أعنى أن تكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا انما يلزم من جعل هذا المطلب عاما في جميع الموجودات وأما من قسم الموجودات المفارقة والموجودات الهولانية المحسوس فانه جعل المبادئ التي يرتقى اليها الموجودات المحسوس غير المبادئ التي يرتقى اليها الموجودات المعنوية فعمل مبادئ الموجودات المحسوسة المادة والصورة وجعل بعضها لبعض فاعلات التي ترتقى الى الجرم السماوى وجعل الجوهر المعنوية ترتقى الى مبدأ أول هو لها مبدأ على جهة تشبيه الصورة وتشبيه الغاية وتشبيه الفاعل وذلك كله مبين في كتبهم فبأن المقدمة مشتركة فليس يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب ارسطو وهذه القضية القائلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد هي قضية اتفق عليها القدماء حين كانوا يفحصون عن المبدأ الأول للعالم بالفتح من الجزئى وهم يظنون الفحص البرهاني فاستقر رأي الجميع منهم على أن المبدأ واحد للجميع وان الواحد لا يجب أن لا يصدر عنه الا واحد فلما استقر عندهم هذا الاصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة وذلك بعد ان بطل عندهم الرأي الاقدم من هذا وهو ان المبادئ الأول اثنتان أحدهما الخير والآخر الشر وذلك انه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الاضداد واحدة وروا أن المتضادة العامة التي تعم جميع الاضداد هي الخير والشر فظنوا انه يجب أن تكون المبادئ اثنتين فلما تأمل القدماء الموجودات وروا أنها كلها تؤم غاية واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالتظام الموجود في العسكر من قبل قائد العسكر والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن اعتقدوا ان العالم يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا واعتقدوا المكان وجود الخير في كل موجودات الشر حادث بالعرض مثل العقوبات التي يصفها مدبر والمدن الفاضلة فانها شرور وضعت من أهل الخير لا على الاقصد الأول وذلك أن ههنا من الخيرات خيرات ليس يمكن أن توجد الا ان يشوبها شئ كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس بهيمة فكان الحكمة اقتضت عندهم أن يوجد الخير الكثير وان كان يشوبه شر يسير لان وجود الخير الكثير مع الشر اليسير أثر من عدم الخير الكثير لمكان الشر اليسير فلما تقرروا بآخرو عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحدا ووقع هذا الشك في الواحد أجابوا فيه بأجوبة ثلاثة فبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل الحيولى وهو انكساغورس وبعضهم زعم ان الكثرة انما جاءت من قبل كثرة الآلات وبعضهم زعم ان الكثرة جاءت من قبل المتوسطات وأول من وضع هذا افلاطون وهو أقتنعها رأيا لان السؤال يأتي في الجوابين الآخرين وهو من أين جاءت كثرة المواد وكثرة الآلات فن اعترف بهذه المقدمة فاشك مشترك بينهم والكلام في الوجه الذي به زعمت الكثرة في الواحد لازم له أعنى فيمن اعترف أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وأما المشهور اليوم فهو ضد هذا وهو أن الواحد الأول صدر عنه صدور أول جميع الموجودات المتغايرة ما بالكلام في هذا الوقت مع أهل هذا الزمان انما هو في هذه المقدمة وأما ما اعترض به أبو حامد على المشائين فليس يلزمهم وهو انه ان كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم من ذلك الا كثرية بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون ان ههنا كثرة بهاتين الجهتين بامور بسيطة وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى وان هذه بعضها اسباب

بالعلة انما بوجوب العلم بالمعلول لا الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا بالحواس العقلية ودفع هذا الاعتذار بان كون ادراك الجزئيات الجسمانية مختصا الى آله جسمانية انما هو في حقه بالانسبة الى الواجب تعالى وقال بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق علمه تعالى المدرك لذاته كمالا يقتضي ادراك ذاته الى صورة غير صورته ذاته التي بها هو كذلك لا يقتضي ادراك ما يصدر عنه الى صورة أخرى غير صورة ذلك البصائر التي هو بها هو

واذا كان ذلك كثير من الاشياء بالصور التي تتصورها وتصورها ولا تحتاج في تعقل تلك الصورة وأدراكها الى صورة أخرى من غير تصاعف الصور فينبال نذكرها بذاتها كما نذكر غيرهما بجمع كونها لم تصدر عنها بانفرادها بل بمشاركتها من غيرنا فما يصدر عنه تعالى مجموع الموجودات الممكنة لذاته لا بمشاركتها غيره الذي لم يصدر عنه أولى أن لا يفتقر في ادراك ما صدر عنه الى غير ذاته المعينة فيكون المدرك محالاً للصورة المدرك ومثاله ليس ٤٨ بشرط في ادراكه اياه ولو كان شرطاً لما أمكن لنا ادراك ذاتنا والاشياء الحاضرة

لذاتنا ولو أمكن حصول الصور لنا من غير الحصول فيحصل الادراك ايضا من غير حلول فان الحلول انما كان لحصول تلك الصورة لنا الذي هو شرط في التعقل والادراك فاحتج اليه بالعرض لا بالذات وحصول الشيء لعقله الفاعلية في كونه حصولاً لغيره ليس دون حصوله لعقله القابلية في كونه كذلك فالعقل الفاعل لذاته معلولاته الذاتية حاصلة له من غير أن تكون حالة فيه فهو عاقل لهما من غير أن يحل فيه فاذا الواجب لذاته كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في الوجود وان زاد بحسب اعتبار الاعتبارين فكذلك وجود المعلول الأول وتعقل الواجب اياه لان ذاته معلولة لذاته معلولة الأول وعقله لذاته معلولة لعقله لذاته المعلول الأول واتحاد العلتين في الوجود مع تغيرهما الاعتباري يقتضي اتحاد معلولهما في الوجود مع التغير الاعتباري بينهما ايضا فتعقل الواجب لذاته لعقل الذي

لمعنى وترقى كلها الى سبب واحد هو من جنسها وهو اوله في ذلك الجنس وان كثرة الاجرام السماوية انما جاءت عن كثرة هذه المادى وان الكثرة التي دون الاجرام السماوية انما جاءت من قبل الهيولى والصورة والاجرام السماوية فلم يلزمهم شيء من هذا الشك فالاجرام السماوية متحركة أولاً من المهيولى لما الذين ليس هم في مادة أصلاً وصورها ما عني الاجرام السماوية مستفادة من الاجرام السماوية وبهذه من بعض سواء كانت صور الاجسام البسيطة التي في المادة الاولى الغير كائنة ولا فائدة أو صور الاجسام مركبة من الاجسام البسيطة وان التركيب في هذه هو من قبيل الاجرام السماوية وهذا هو مقتادهم في النظام الذي ههنا وأما الاشياء التي حركتهم أعني الفلاسفة لهذا الاعتقاد فليس يمكن أن يبين ههنا ان كان ينو على أصول ومقدمات كثيرة تبين في صنائع كثيرة وطبائع كثيرة بعضها مرتب على بعض وأما الفلاسفة من أهل الاسلام كما في نصر وابن سينا فالسماويون منهم أن الفاعل في الغائب كالفاعل في الشاهد وأن الفاعل الواحد لا يكون منه إلا مفعول واحد وكان الأول عند الجميع واحداً بسيطاً غير عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطرهم الامر ان يجعلوا الأول هو محرك الحركة اليومية بل قالوا ان الأول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الاعظم وصدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الاعظم اذ كان هذا المحرك مركباً من كونه يعقل الاول ويعقل ذاته وهذا خطأ من أصولهم لان العاقل والمفعول هو شيء واحد في العقل الانساني فضلاً عن العقل المفارقة وهذا كله ليس يلزم قول ارسطو فان الفاعل الواحد الذي وجد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد ليس يقال مع الفاعل الاول الا باشتراك الاسم وذلك ان الفاعل الاول الذي في الغائب فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه الا فعل مطلق والفعل المطلق ليس يختص بفعل دون مفعول وبهذا استدلال ارسطو ان ليس على أن الفاعل للمعقولات الانسانية عقل متبرئ عن المادة أعني من كونه يعقل كل شيء وكذلك استدلال على العقل المنفعل انه لا كاش ولا فاسد من قبل أنه يعقل كل شيء (والجواب) في هذا على مذهب الحكم ان الاشياء التي لا يصح وجودها الابدية بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط اجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فان وجودها تابع لارتباطها واذا كان ذلك كذلك فمطلوب الرباط هو مطلق الوجود واذا كان كل مرتبط انما يرتبط بمعنى فيه واحد والواحد الذي به يرتبط انما يلزم من واحد هو مطلق قائم بذاته فواجب أن يكون ههنا واحداً مفرداً قائم بذاته وواجب أن يكون هذا الواحد انما يعطى معنى واحداً بذاته وهذه الوحدة تنزع على الموجودات بحسب طبائعها ويحصل عن تلك الوحدة والمطابقة في موجوده موجود وذلك الموجود وترقى كلها الى الوحدة الاولى كما تحصل الحرارة التي في موجوده موجود من الاشياء الحارة عن النار الذي هو النار وترقى اليها وبهذا جمع ارسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال ان العالم واحد صدر عن واحد وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة سبب الكثرة من جهة والمالم يكن من قبله وقف على هذا وتفسير هذا المعنى لم يكشفه كثير من جاء بعده كما ذكرنا واذا كان ذلك كذلك فينبال ان ههنا موجود واحد انقيض منه قوة واحدة بها يوجد جميع الموجودات وحدتها وكثرتها فاذا صدر عن الواحد ما هو واحد وجب ان توجد الكثرة أو تصدر أو

كيف

هو اول العقل لا يحتاج فيه الى حصول صورة مستأنفة تعقل ذات الاول تعالى ثم

لما كان لا موجود يمكن الا وهو معلول واجب الوجود وجب أن يعقل جميع الموجودات الممكنة الوجود بما فيها من الصور الحاصلة التي تدرك بها تلك الموجودات الممكنة ما ليس من معلولاتها ولا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وما فيها من الصور بصورة أخرى بل باعيان تلك الجواهر والصور فيكون جميع الموجودات الكلية والجزئية من الازل الى الابد معلولة لله تعالى كل في

وقد نمن غير أن يكون في علمه كان وكاش ويكون بل هي حاضرة عنده في أوقاتهما في غير لزوم محال من الحالات التي تذكر في كيفية علمه تعالى هذا ما ذكره (و برده عليه) أنا لنسلم أنه إذا أدركنا الأشياء بالصورة ولم نخرج في ادراك الصورة إلى صورة أخرى لمكان مصدر الموجودات أولى بأن لا يفتقر في ادراك ماصدوره إلى غير ذاته المعينة وانما يتبين لو كان مطلق الحصول للشيء المجرد كافيافي الإدراك وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون الحصول للفاعل متخالفين ٤٩ في الحقيقة ويكتفي في الإدراك

الحصول للفاعل دون الحصول للفاعل وعدم كونه حصول للشيء للفاعل في كونه حصولا لغيره دون حصول له لقابله أو كونه حصول للشيء لفاعله أقوى في معنى الحصول لغيره من حصوله لقابله انما يقيدلو كان المعتبر في الإدراك مطلق الحصول لغيره دون خصوصية الحصول للفاعل وهو ممنوع والحاصل أنه يجب وزان يكون مفعول حصول للشيء أمرا عرضيا بالنسبة إلى ما يصدق عليه من المصنوعين ويكون المعتبر في الإدراك هو أحد المعروفين لا الآخر فلا يلزم من كونه مطلق الحصول للفاعل الذي هو المعارض حاصل في ضمن المعارض الذي ليس معتبرا في الإدراك حصول الإدراك وقوله لو كان كون المدرك محلا للصورة المدرك ومثاله شرطافي الإدراك لما أمكن لنا الإدراك ذواتنا والأشياء الحاضرة لذواتنا فابقيد عدم اشتراط حصول الصورة والمثال في المدرك على التعيين لا كفاية الحصول مطلقا في

كيف ما شئت ما تقول وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ما ظن من قال ان الواحد يصدر عنه واحد فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكما فليكن أن تتبين قولهم هذا هو برهان أم لا أعني في كتب القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غير واهذب القوم في العلم الألهي حتى صار ظنيا (قال أبو حامد) بحجة من الفلاسفة فان قيل فاذا عرف مذهبنا إلى قوله في تفهيم مذهبهم (قلت) هذا كله تعرض على الفلاسفة من ابن سينا وأبي نصر وغيره ومذهب القوم القديم هو ان ههنا مبادئ للأجرام السماوية والأجرام السماوية تتحرك اليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها أي بالحرية والفهم عنها وانما تخلقت من أجل الحركة وذلك انه لما صح ان المبادئ التي تتحرك الأجرام السماوية هي مفارقة للواد وانما ليست بأجسام لم يبق وجه به تتحرك الأجسام ما هذا شأنه الامن جهة ان المتحرك أمر بالحركة ولذلك لم ينعقد عندهم أن تكون الأجسام السماوية بحية طائفة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها بالحركة لها على جهة الأمر لها ولما تقر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم الا ان المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة وذلك في كتاب النفس فاذا وجدت موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علما أو عقلا وكيف شئت أن تسميها وضع عندهم ان هذه المبادئ مفارقة للواد من قبل انها التي أفادت الأجرام السماوية بالحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب وان كل ما ينفذ حركة دائمة بهذه الصفة فانه ليس جسم ولا قوة في جسم وان الجسم السماوي انما استغاد الائمة من قبل المفرقات وضع عندهم ان هذه المبادئ المفارقة وجودها مرتبط بعبء أول فيسأولوا لاذلك لم يكن ههنا نظام موجودات فاقول لهم مسطورة في ذلك فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف على ما من عنده وما يظن بها ايضا من كون جميع الافلاك تتحرك بالحركة اليومية مع أنها تتحرك بها الحركات التي تخصها مما وضع عندهم أن الأمر بهذه الحركة هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه وتعالى وأنه أمر سائر المبادئ ان تأمر سائر الافلاك بسائر الحركات وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض كما أن بأمر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة من جعل له الملك ولاية أمر من أمور المدينة إلى جميع من فهم من أصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى في كل شيء أمرا هو هذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الانسان لكونه حيوانا ناطقا هو أمما حكاه ابن سينا من صدور هذه المبادئ بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه القوم وانما الذي عندهم ان لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتبين لها وجود الا بذلك المقام منه كما قال سبحانه وما من الا له مقام معلوم وان الارتباط الذي بينها هو الذي يجب كونها معلولة ببعضها من بعض وجميعها من المبدأ الأول وأنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود الالهة المعنى فقط وما قلنا من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع فلو تخيلت أمره ما مودون كثيرين وأولئك المأمورون لهم مأمورون آخرون ولا وجود للمأمورين الا في قول الأمر وطاعة الأمر ولا وجود لدون المأمورين الا بالمأمورين لو جب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فانه أعطى كل شيء وجوده في أنه مأمور ولا وجود له الا من قبل الأمر الأول وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة انه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف فهنا هو أقرب تعاليم يمكن أن يفهم به

٧ - تهافت ابن رشد في الإدراك لجوزان يكون كل من حصول المجردة لذاته وحصول الصفات القائمة به وحصول الصورة والمثال كافيافي الإدراك ولا يكون حصول المفعول لله المجردة كافيافي ادراكها لانه لا احتمال أن تكون الحصولات المذكورة متخالفة بالحقائق ويكون كل من الثلاثة الأول شرط على البدل في الإدراك كافيافي دون الرابع وبضالو كان علمه تعالى بالأشياء عبارة عن وجوداتها لم يكن علمه تعالى بها متقدما لذات عليها الامتناع تقدم الشيء على نفسه فلا يكون علمه تعالى بها مدخل

في وجودها ليكون الأول تعالى فاعلم بالاطمئنان لا بالارادة مع انهم لم يذهبوا الى ذلك بل ذهبوا الى انه تعالى قادر مختار الان قدس قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعلمت به ليست كفاهلية المختارين من الحيوانات لان افعالهم تابعة لاغراضهم ولا كفاهلية المحسوسين من ذوى الطباع الجسمانية وان علمه تعالى هو عين ارادته وانما يصح جعل علمه تعالى ارادة اذا تقدم على معلوله بالذات ومنشأ الصدوره واما اذا كان عينه فلا ٥٠ نسلم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى

الثانية بانه لم لا يجوز ان يكون العلم صفة واحدة لها اضافات متعددة وان يكون اختلاف المعلوم انما يؤثر في اختلاف الاضافات دون العلم نفسه واما قولهم ان الاضافة الى المعلوم المعين راحلة في حقيقة العلم ومهما اختلفت الاضافة اختلف الشيء الذي الاضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف فقد حصل التغير فردود بانه لو صح هذا لزم ان لا يعلم الاول تعالى الاذاته لانه لو علم الانسان المطلق والحيوان المطلق والجناد المطلق وهذه مختلفات لا محالة فالاضافة اليها مختلفة فلا يصح العلم الواحد لان يكون علما بالمتنوعات على ما سبق في وجوب ذلك تعدد العلوم واختلافها لا تعددها فقط مع التماثل اذا التماثلات ما يسهل بعضها مسددا لبعض والعلم بالحيوان لا يسهل مسددا العلم بالجناد ولا العلم بالبياض يسد مسددا للعلم بالسواد فلا ينطوي تحت علم واحد هو علمه بذاته مع انهم ذهبوا الى ان علمه تعالى بالاشياء

مذهب هؤلاء القوم من غير ان يلحق ذلك الشبهة التي تلحق من سماع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره ابراهيم هذه هنا وهذا كله يزعمون انه قد تبين في كتبهم فن امكنه ان ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكرها وهو الذي يقف على صحة ما يزعمون او ضده وليس يفهم من مذهب ارسطو وغير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الانسانية وقد يمكن الانسان ان يقف على هذه المعاني من اقاويل عرض لها ان كانت مشهورة مع انهم اعمتوا ولقد كان ما شاء الله هذا الشأن من التعليم فهو لذيق محبوب عند الجميع واخذ المقدمات التي يظهر منها هذا وهو ان الانسان اذا تأمل ماههنا ظهر له ان الاشياء التي تسمى حية عالمة هي الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة نحو اغراض وافعال محدودة نتولده منها افعال محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل فانما يصدر من حي عالم فاذا حصل له هذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنه افعال محدودة منتظمة فهو حي عالم واصل الى ذلك ما هو مشاهد بالحس وهو ان السموات تتحرك من ذاتها حركات محدودة يلزم من ذلك في الموجودات التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيب به قوام مادونها من الموجودات تولد اصل ثالث لاشك فيه وهو ان السموات اجسام حية مدركة فاما ان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة بها قوام ماههنا وحفظه من الحيوان والنبات والجناد فذلك معروف بنفسه عند التأمل فانما هو الاقرب الشمس وبعد ما في فلكها المائل لم يكن ههنا فصول اربعة ولولم يكن ههنا فصول اربعة لما كانت نبات ولا حيوان ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطوانات به منها عن بعض على السواء ليحفظ لها الوجود مثال ذلك انه اذا بدت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال وكثر حركون الاسطوانات المائية وكثرت في جهة الجنوب تولد الاسطوانات المائية وفي الصيف بالاكس اعني اذا صارت الشمس قرب سمت رؤسنا وهذه الافعال التي تلحق للشمس من قبل القرب والبعد الذي لها اثارها من وجود موجود من المكان الواحد بعينه تاتي للشمس بجميع الكواكب فان لكلها اذلا كما تاله وهي تفعل فصولا اربعة في حركاتها الدورية واعظم من هذه كلها في ضرورتها وجود المخلوقات وحفظها الحركة العظمى اليومية الفاعلة الليل والنهار وقد نبت السحاب المزروع في العناية بالانسان لتخفيف جميع السموات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه سخر لكم الليل والنهار فاذا قابل الانسان هذه الافعال والتدبيرات اللازمة المتقنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذوات اشكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو افعال محدودة حركات متضادة وعلم ان هذه الافعال المحدودة انما هي عن موجودات مدركة حية وذوات اختيار وارادة ويزيده اقتناعا في ذلك اذ يرى ان كثير من الاجسام الصغيرة الحقةيرة الخسيسة المظلمة الاجساد التي ههنا لم تعدم الحياة بالجملة على صغرها وخصاسه اقدارها وقصر اعمارها واطلام اجسادها وان الجودا الهى افاض عليها الحياة والادراك التي بهادرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع ان الاجسام السماوية اخرى ان تكون حية مدركة من هذه الاجسام اعظم اجرامها وشرف وجودها وكثرة انوارها كما قال سبحانه خلقي السموات والارض اكبر من خلقي الناس وامكن اكثر الناس لا يعلمون وخاصة اذا اعتبر تدبيرها الاجسام الحية التي ههنا علم على القطع انها حية فاذا لم لا يدبره الا كمال حية منه فاذا

منظر تحت علم واحد هو علمه بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد عليه وانت تعلم ان هذا الالتزام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه تعالى صور متعددة بتعدد المعلومات مع انه متمسك بهذه الجهة على عدم علمه بالجزئيات الزمانية من حيث هي جزئية زمانية فاذا ذكره من التقرير بغير نام في الجواب وقوله في وجوب اختلافها لا تنبذها مع التماثل غير صحيح (قوله) اذا التماثلات ما يسهل بعضها مسددا لبعض ان ابراد في جميع الاحكام ممنوع والالم

بصورتهماثل بين اثنين أصلا وان أراد في بعض الأحكام وفيما يجب وممكن وتتمتع مسلم ولكن لا تسلم ان العلم بأحد الشئين لا يسند مسلم العلم بالآخر فيه (الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان السماء متحركة بالارادة) قالوا ان الاجرام الفلكية حيوانات لها نفوس متعلقة باجرامها ينتهالها كنسمة نفوسنا الى ابداننا فكذلك بالارادة لغرض من الاغراض الجزئية فكذلك الافلاك وهذه الدعوى وان كانت من الامور الممكنة فان الله تعالى قادر على ان يخلق ٥١ الحياة في كل جسم فلكي كان او

عنصر ياص - فيرا او كبيرا مستديرا ومضلعا لكن الشان في اثبات وقوع ذلك بطريق القياس العقلي وحجته التي عسكوا بها هي ان قالوا الفلك جسم متحرك بالذات وكل جسم متحرك بالذات فحركته اما طبيعية او ارادية او قسرية لان مداهما اما خارج عن المتحرك ممتاز عنه في الوضع والاشارة او الاولى الحركة القسرية والى في لا يخجلون ان يكون له شعور بما يصد عنه من الحركة او الاولى الحركة الارادية والثاني الطبيعية لا جاز ان تكون حركات الافلاك طبيعية لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه فيكون المهروب عنه بالطبع بعينه مطلوبا بالطبع في حالة واحدة بل يكون الهرب عن الشيء عين طلبه وانه محال بدهاة ولا جاز ان تكون قسرية لان القمر غالبا يكون على خلاف الطبع بحيث

تأمل الانسان هذه الاجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة للحياة بنا ونظر الى اصل ثالث وهو انها مع هياتها هذه ناهي غير محتاجة اليها في وجودها علم انها ما مودة بهذه الحركات ومضرة للماد ونها من الحيوان والنبات والجمادات وان الامر لها غير ما هو وغير جسم ضرورية لانه لو كان جسمها كان واحدا منها وكل واحد منها مضر لما دونه ههنا من المودات وخادم لماليس يحتاج الى خدمته في وجوده وانه لو لا مكان هذا الامر لما اعتنت سبحانه على الدوام والاتصال لانها مبررة ولا منفعة خاصة في هذا الفعل فاذا نغيا يتحرك من قبل الامر والتكليف الجرم المتوج به اليه يحفظ ما ههنا واقامة وجوده والامر هو الله سبحانه وهذا كما معنى قوله تعالى اننا اطاعنا من ومثال هذا في الاستدلال لو ان انسانا رأى جمعا عظيما من الناس ذوي خطر وفصل مكبين على افعال محدودة لا يخجلون بها طرفه عين مع ان تلك الافعال غير ضرورية في وجودهم وهم غير محتاجين اليها لا يقن على القطع انهم مكلفون وهامورون بتلك الافعال وان لهم امير او الذي اوجب لهم تلك الخدمة الدائمة العناية بهيرهم المستمرة هو اعل قدره منهم وارفع رتبة وانهم كانوا يبدوا المسخرين له وهذا المعنى هو الذي اشار اليه الكتاب العزيز في قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض واذا اعتبر الانسان امرا آخر وهو ان كل واحد من السكواكب السبعة له حركات خادمة لحركته الكلية ذوات اجسام تحدد جسمه الكلي كانه اخدمة يعتنون بخادم واحد علم ايضا على القطع ان جماعة كل كوكب امر اخاصا بهم رقبيا عليهم من قبل الامر الاول مثل ما يعرض عند تدبير الجيوش ان يكون منها جماعة كل واحد منها تحت امر واحد وأوائل الامرون وهم المسهون العرفاء يرجعون الى امير واحد وهو امير الجيش كذلك الامر في حركات الاجرام السماوية باقى ادرك القدماء من هذه الحركات وهي تيف على الاربعين ترجع كلها الى سبع امرين وترجع السبع الى الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات الى الامر الاول سبحانه وهذه المعرفة تمحصل للانسان بهذا الوجه سواء علم كيف بدأ خلقه هذه الاجسام اعني السماوية اولم يعلم وكيف ارتباط وجودها بالامرين بالامر الاول اولم يعلم فانه لا شك انها لو كانت موجودة من ذاتها اعني قد علمت من غير حيلة ولا موجد بلجاز عليهم ان لا تأتمر لآمر واحد لما بالتصغير وان لا تطيعه وكذلك حال الامرين مع الامر الاول واذا لم يجز ذلك عليهم فانه تلك نسبة بينهما وبينه اقتضت لها السبع والطاعة وليس ذلك اكثر من انها ملك له في عين وجودها لا في عرض من اعراضها كحال السيد مع هيئته بل في نفس وجودها فانه ليس هناك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذات تقومت بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا في الرحمن عبيد وهذا الملك هو ملكوت السموات والارض الذي اطلع الله تعالى عليه ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض وانت تعلم انه اذا تبارك الامر فكذلك فانه يجب ان لا تكون خلقه هذه الاجسام ومبدأ كونها على نحو كون الاجسام التي ههنا وان العقل الانساني يقصر عن ادراك كيفية ذلك الفعل وان كان يسترف بالوجود في رام ان يشبهه الموجودين احدثا بالآخر وان الفاعل لها فاعل بالنحو الذي يوجد الفاعلات ههنا فهو شديد القوة عظيم الرلة كثير الوهلة فهذه هو أقصى ما يفهم به مذهب القدماء في الاجرام السماوية وفي اثبات اندا التي لها في ليس بجسم واثبات مادونه

لا طبع فلا قسروا ايضا لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القامر فوجب تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والبطء ووافقها في المناط وفي الاقطاب اذ لا يتصور هناك قسرا الامن بعضها البعض لكن حركاتها كما شهدت به الارصاد ليست متشابهة ولا متوافقة فتبين ان تكون ارادية (وجوابه) اننا لا تسلم ان الافلاك متحركة والذي عول عليه الرابضون في ان الافلاك متحركة هي المشاهدة وهي انما تدل على حركات السكواكب دون الافلاك وانما ثبتت حركاتها لامتنع ان تحرك في علمها وهو محال وما ذكره من الدليل على

امتناع الخرق عليه امن انما لو كانت قابلية للخرق لمكانت اجزاؤها قابلية للفرق فيلزم ان تكون الجهات متحدة قبله اذا اختلف في لا يكون
 بالاحركة المستقيمة فلي تقدر تسليمه انما يتم في المحدود دون ما عداه واما الطبيعي فيمتد بهم في اثبات كون الافلاك متحركة
 بالاستدارة هوان كل جزء من الاجزاء المفروضة اتى له ملك لا يجب له من الوضع والمحاذاة ما هو عليه بحسب ذاتها والالكانت متخالفة
 في الطبيعة لاختلافها في اللوازم ٥٢ فلا يكون الملك بسيطا فاي وضع يفرض له فهو حالة ممكنة الزوال نظرا الى ذاته وامكان زواله

يقضي محبة انه قال كل واحد من تلك الاجزاء الى وضع الآخر وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك جائرة وهي لا تنصوّر الا بالميل لان الميل هو الالة القريبة للحركة فيجوز أن يكون في الافلاك ميل مستدير فوجب أن يكون فيه ميل مستدير لان امكان الميل يدل على امكان المبدأ والمبدأ هو الصورة النوعية التي لا يجوز أن تكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل ووجوده مبدأ الميل المستدير في الجرم البسيط دل على أنه لا عائق فيه عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجى ايضا يمنع اذا عائق عن الحركة المستديرة من خارج الاذوميل مستقيم أو مركب بمنع وجوده عند الاجرام السماوية ووجود مبدأ الميل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل فمبدأ الميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة هذا ما ذكره الطبيعيون وهو ايضا غير تام (أما أولا) فلانه مبنى على البساطة وذلك لا يتم الا في المحدود دون ما عداه

من الموجودات التي ليست باجسام واحدها هي النفس واما اثبات وجوده من كونه محدثا على نحو حدوث الاجسام التي نشاهد كاجرام المتكاملون فمعبر جدا والمقدمات المستعملة في ذلك هي غير مفهومة فيهم الى ما قصدوا وبينا انه وسنبين هذا من قولنا فيما بعد عند التكلم في طرف اثبات وجود الله تعالى واذا قدر هذا فارجع الى ذكر شئ مما يؤوله اوجاهة في مناقضة ما حكاه عن الفلاسفة ونعرف مرتبة في الحق اذ كان ذلك هو المقصود الاول في هذا الكتاب (قال أبو حامد) راداعلى الفلاسفة قائلنا ما ذكرتموه كجمايات الى قوله الاغلبات الظنون (قلت) لا يهـدان بمرض مثل هذا الجهال مع العلماء وللجهل مع الخواص كما يمرض ذلك الجرم في المصنوعات فان الصانع اذا أورد واصفات كثيرة من مصنوعاتهم على العوام وتضمنوا الافعال الجهمية عنها زبهم الجهور وظنوا انهم مبرهون وهم في الحقيقة الذين ينزلون منزلة المبرمجين من العقلاء والجهال من العلماء وأمثال هذه الاقاويل لا ينبغي أن يتلقى بها آراء العلماء وأهل النظر وقد كان الواجب عليه اذ ذكر هذه الاشياء ان يذكر الآراء التي حركتهم الى هذه الاشياء حتى يقايس السامع بينا وبين الاقاويل التي يروم بها هوابطالها (قال أبو حامد) فتدخل هذا كله في قولهم واجب الوجود وممكن الوجود الاعتراض على مثله لا يهـصـر ولكن ان رد الى قوله غير الموجود الممكن (قلت) اما قوله ان قولنا في الشئ انه ممكن الوجود لا يخلو اما ان يكون عين الوجود او غيره أى معنى زائد على الوجود فان كان عينه فليس بكثرة فلامعنى لقولهم ان ممكن الوجود هو الذي فيه كثرة وان كان غيره لم يكن ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود فيه كثرة وذلك خلاف ما يصرحون فانه كلام غير صحيح وقد ترك قسمائنا اثبات ذلك أن واجب الوجود ليس هو معنى زائد على الوجود خارج النفس وانما هو حالة للوجود الواجب الوجود ليست زائدة على ذاته وكانت اراجعة الى نفي الالهة اعنى ان يكون وجوده محلول عن غيره فكأنه ما أثبت لغيره سلب عنه منزلة قوله ان الوجود ذاته واحد وذلك أن الوحدة ليست تفهم في الموجود معنى زائد على ذاته خارج النفس في الوجود مثل ما يفهم من قولنا موجودا بفيض وانما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام وكذلك واجب الوجود انما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقتضتها ذاته وهوان يكون وجوب وجوده بنفسه لا بغيره وكذلك قولنا ممكن الوجود من ذاته ليس يمكن ان يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس كما يفهم من الممكن الحقيقي وانما يفهم منه ان ذاته تقتضى ان لا يكون وجوبه واجبا لبعلة فهو يدل على ذات اذا سلب عنه لم يكن واجب الوجود بذاته بل كان غير واجب الوجود أى مسلوبا عنه صفة وجوب الوجود فكأنه قال ان الواجب الوجود منه ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو واجب لبعلة والذي هو واجب لبعلة ليس واجبا للنفس فلا يشك أحد ان هذه الفصول ليست فصولا جوهرية أى قاسمة للذات ولا زائدة على الذات وانما هي أحوال سلبية أو اضافية مثل قولنا في الشئ انه موجود فانه ليس يدل على معنى زائد على جوهره خارج النفس كقولنا في الشئ انه مبيض ومن هذا غلط ابن سينا فظن ان الواحد معنى زائد على الذات وكذلك الوجود على الشئ في قولنا ان الشئ موجود وسنأتى هذه المسئلة وأول من استنبط هذه العبارة هو ابن سينا اعنى قوله يمكن الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك أن الامكان هو صفة في الشئ غير الشئ (قال أبو حامد) الاعتراض الثاني هو ان نقول عقله الى قوله ولا

تام (أما أولا) فلانه مبنى على البساطة وذلك لا يتم الا في المحدود دون ما عداه (وأما ثانيا) فلان اللازم له عدم وجوب الوضع والمحاذاة للاجزاء المفروضة لافلك جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليها لجواز أن يكون زوال الوضع والمحاذاة بحركة غيرهما مما اعتبر تلك المحاذاة والوضع معه سواء كانت تلك الحركة طبيعية أو قسرية (لا يقال) لو لم تغير الحركة عليها بالنظر الى طبيعتها لمكانت بمنتهى بالنظر اليها وامتناع حركتها بالنظر الى طبيعتها عبارة عن اقتضاء

يقول

طبائعه المدم حركتها التي سكوتها ومنه وجوب الوضع لطبائع الاجزاء فلو لم تجز الحركة عليها لزم أن يجب الوضع للنظر الى طبائعهها
هذا خلف وايضا فان النصف من الفلك فوق الأفق والنصف الآخر منه تحتة فلو فرضنا ان ماسوى الفلك من العناصر والمركبات
بجملها لا تتغير اصلا فلا شك ان النصف الفوقاني من الفلك لا يقتضي طبيعة الفوقية ولا يراي عن التحتية وكذا النصف التحتاني منه
لا يقتضي طبيعة التحتية ولا يراي عن الفوقية والالزام اختلاف مقتضيات طبيعة واحدة ٥٣ بسيطة فبالنظر الى طبيعتها ما يجوز

أن يصير الفوقاني تحتانيا
وبالعكس وما ذلك الا لجواز
الحركة عليها اذا افروض
أن ماسوى الفلك لا يتبدل
عن حاله لا نأقول لأنسلم
ان معنى اقتضاء طبائعهما
السكون وجوب الوضع
لطبائع الاجزاء فانه لا يكفي
في وجوب الوضع وجوب
سكون تلك الاجزاء فقط
بل لابد مع ذلك من وجوب
سكون ما اعتبر الوضع
والمحاذاة معه وهو ظاهر
فلا خلف والفوقية وال التحتية
لنصف الفلك اعتبار
محض من الاصل بل
الواقع ان النصف من
الفلك محاذ لنصف من
الارض ونصف آخر منه
محاذ لآخر منها والنصفان
من الفلك لا يقتضي
طبيعتها محاذاتة نصف
الارض بعينها ما وليكن
ذلك لا يستلزم جواز الحركة
على الفلك بل يكفي في ذلك
جواز الحركة على الارض
قسرا أو طبعيا ولا يتأقسه
اثباتها على حالها (وأما
ثالثا) فلجواز ان يلحق
بجزء من الفلك صورة
منوعة لا يشارك فيها جزؤه
الكل فتكون تلك

يعقل غيره (قلت) الصحيح ان ما يعقل من مبدئه هو عين ذاته وانه في طبيعة المضاف وبذلك نقص عن
مرتبة الاول والاوّل في طبيعة الموجود بذاته والصحيح عندهم ان الاول لا يعقل من ذاته الا ذاته لا امر
مضافا وهو كونه مبدئ الكثر ذاته عندهم هي جميع المقول بل جميع الموجودات بوجه اشرف واتم من
جميعها على ما من قوله بعد ذلك ليس يلزم من هذا القول الشناعات التي يلزمونها اياه (قال أبو حامد)
فان زعموا ان عقله الى قوله فيكون راجعا الى ذاته (قلت) هذا كلام مخيل بان كونه مبدئ على الفهم من
الوجود الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الاشرف بالاحسن فان المقول هو كمال الفاعل
عندهم على ما يظهر في علوم العقل الانساني (قال أبو حامد) فنقول والمعلول على الى قوله ما يصدور منه
المختلفات (قلت) ما يحاكمها ناعن الفلاسفة في وجود الكثرة فقط دون المبدأ الاول هو كلام فاسد غير
جائز على اصولهم فانه لا كثرة في تلك المقول أصلا عندهم وادست تتباين عندهم من جهة البساطة
والكثرة وانما تتباين من جهة الماهية والمعلول والفرق بين عقل الاول ذاته وسائر المقول ذاتها عندهم
أن العقل الاول يعقل من ذاته معنى موجود بذاته لا معنى مضافا الى علة وسائر المقول يعقل من
ذواتها معنى مضافا الى علة فتدخلها الكثرة من هذه الجهة فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة
من البساطة اذ كانت ليست في مرتبة واحدة من الاضافة الى المبدأ الاول ولا واحد منها بوحده بسيطة
بالمعنى الذي به الاول بسيط لان الاول معدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضاف وأما قوله ثانيا
كان عقله ذاته عين ذاته فليعقل ذاته معلولة لعله فانه كذلك والعقل يطابق المقول في جميع الكل الى
ذاته فلا كثرة اذن وان كانت هذه كثرته فهي موجودة في الاول فانه ليس يلزم من كون العقل والمقول
في المقول المفارقة معنى واحد بعينه ان تكون كلها تستوي في البساطة فانهم يضعون أن هذا المعنى
تفاضل فيه المقول بالاقل والازيد وهو لا يوجد بالحققة الا في العقل الاول والسبب في ذلك ان العقل
الاول ذاته قائمة بنفسها وسائر المقول تعقل من ذواتها انها قائمة به فلو كان العقل والمقول في واحد
واحد منها من الاتحاد في المرتبة الذي هو في الاول لكانت الذات الموجودة بذاتها توافي الموجودات
بغيرها واما كان العقل لا يطابق طبيعة الشيء المقول وذلك كله مستحيل عندهم وهذا الكلام كله
والجواب هو جدلي وانما يمكن ان تتكلم في هذا كلاما بمرها نيا مع قصور نظر الانسان في هذه المعاني
اذا تقدم الانسان ففهم ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي
النفس حتى يعرف ما هو المتنفس فلامعنى للكلام في هذه المعاني سادى الراي وبالمعارف العامة التي
ليست بخاصة ولا مناسبة واذا تكلم الانسان في هذه المعاني قل أن يعلم طبيعة العقل كان كلامه فيها
أشبه شيئا بمن يهذى ولذلك صارت الاشهر به اذا حكى آراء الفلاسفة أتت في غاية الشناعة والبعده من
النظر الاول للانسان في الموجودات (قال أبو حامد) ولترك دعوى الى قوله من الكثرة (قلت) يريد
أنهم اذا وضعوا الاول يعقل ذاته ويعقل من ذاته انه علة لغيره فلهم أن ينزلوا انه ليس واحدا من كل
جهة اذ كانت لم يتبين بعد انه يجب أن يكون واحدا من كل جهة وهذا الذي قاله هو مذهب بعض المشائين
ويتأولون انه مذهب ارسطاطاليس (قال أبو حامد) فان قيل الاول لا يعقل الى قوله لتعجب منه (قلت)
انه ينبغي ان يريد أن يخوض في هذه الاشياء ان يعلم ان كثير من الامور التي تبين في العلوم النظرية

الصورة مقتضية لوضع معين لا يفارقه أصلا (وأما رابعا) فلانا لانسلم أنه يجب أن يكون في الافلاك مبدئ اميل مستدير فان الذي ثبت
على نقد برهمة ما تقدم ان كان الحركة المستديرة وذلك لا يستلزم وجود اميل المستدير بل امكانه ولا يلزم من امكانه وجود مبدئه
بالفعل بل امكانه (فان قلت) قد أقيم الدلالة عليه فيما سبق بان المبدأ هو الصورة النوعية فاذا كانت ممكنة في الفلك الموجود بالفعل
يلزم وجودها فيه بالفعل والاميل يكن الفلك موجودا بالفعل لا امتناع وجود الجسم بدون الصورة المتوهمة (قلت) كون المبدأ هو

الصوره النوعية ممنوع اذ لم يثبت فيما سبق الا انه يمكن وجود الميل المستدير في الفلك وذلك لا يستلزم ان يكون مبدؤه والصوره النوعية الفلكية لجواز ان يكون امر خارجا وما قيل من ان الامر الخارجى يكون كاسر او لا فامرهم ممنوع اذ لا دليل عليه (فان قلت) لا يخرج من ان يكون المبدأ الصوره النوعية او الامر الخارجى فان كان الاول فلزوم وجوده ظاهر وان كان الثانى فكذلك لان ذلك الامر الخارجى يكون كامرا فيمكن التحريك ٥٤ القسرى وقد ثبت عندهم ان ما يقبل تحريكه كاسريا فلا بد فيه من مبدأ ميل طباهى

ولما امتنع على الاول
الميل المستقيم كان ذلك
المبدأ مبدأ للميل المستدير
وبذلك يتم المطلوب (قلت)
لاننا لم ان كل ما يقبل
تحريكه كاسريا فلا بد فيه
من مبدأ ميل طباهى وما
ذكر من الدليل عليه فغير
تام على ما عرف في موضعه
(واما حاشا) فلا مانع
من وجود مبدأ الميل
المستدير في البسيط دل
على انه لا عائق فيه عن
ذلك وما يقال من ان
الطبيعة الواحدة لا تنقض
شيئا ولا يعوقها عنه وانما
يصح في الطبيعة ان يكونها
غير شاعرة واما في الطبع
الذى هو اهم منها والكلام
فيه هنا فلا (واما حاشا)
فلا مانع من ان لا عائق
عن الحركة المستديرة الا
ذو ميل مستقيم او مركب
وانما يتم لو تخلص العائق
في الجسم وهو ممنوع ولا
نسب لم ايضا امتناع وجود
ما فيه ميل مستقيم او
مركب عند الاجرام
السموية لان ذلك لم يثبت
الا في المحدد (واما حاشا)
فلا مانع من ان وجود
مبدأ الميل وعدم العائق

اذا عرضت على بادئ الرأى الى ما يقوله الجمهور من ذلك كانت بالاضافة اليهم شيئا ما يدرك الناسخ في
نومه كما قال ران كثير من هذه ليس تلتى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هي معقولة عند الجمهور
بعشقون بها في أمثال هذه المعاني بل لا سبيل الى أن تقع بها الاحداث واعمالها انما يحصل بها
اليقين بل يسلك في معرفتها سبيل اليقين مثال ذلك انه لو قيل للجمهور وورولن هو ارفع رتبة في الكلام
منهم ان الشمس التى تظهر للعين في قدر قدم هي نحو من مائة وسبعين ضعفا من الارض اقلوا هذا من
المستحيل وان كان من تخيل ذلك عندهم كالنائم وليس علمنا اننا عنهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم
التصديق بها من قرب في زمان يسير بل لا سبيل ان يتحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان بل ان
سلك طريق البرهان وانما كان هذا موجودا في مطالب الامور الهندسية وبالجملة في الامور التعليمية
فاخرى ان يكون ذلك موجودا في العلوم الالهية اعنى ما اذا مر ح به للجمهور كان شئ ما يقبها في بادئ
الرأى وشيئا بالاحلام اذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات محجوزة بتأتى من قبلها الاتقان
في العقل الذى في بادئ الرأى اعنى عقل الجمهور فانه يشبه ان يكون ما يظهر به آخره للعقل هو عنده
من قبيل المستحيل في أول أمره وليس يعرض هذا في الامور العلمية بل وفي العملية ولذلك لو قدر ان
صناعة من الصنائع قد درت ثم توهم وجودها كان في بادئ الرأى من المستحيل ولذلك يرى كثير من
الناس ان هذه الصناعة هي من مدارك ليست بانسانية فيعصمهم ينسب الى الجن وبعضهم ينسب الى
الانبياء حتى اقدزهم ابن خرم ان أقوى الأدلة على وجود النوة هو وجود هذه الصنائع واذا كان هذا
هكذا ينبغي ان أثر طلب الحق اذا وجد قولنا شيئا لم يجد مقدمات محجوزة تزيل عنه تلك الشبهة ان
لا بد من ذلك القول باطل وان يطلبه من الطريق الذى يزعم المدعى له انه توقف منها عاياه وبسته مل
في تعلم ذلك من طول الزمان والذى يثبت ما يقتضيه طبيعة ذلك الامر المتعلم واذا كان هذا موجودا في
غير العلوم الالهية فهذا المعنى في العلوم الالهية اخرى ان يكون موجودا بعد هذه العلوم عن العلوم التى
في بادئ الرأى وانما كان هذا هكذا فينبى ان يعلم انه ليس يمكن ان يقع في هذا الجنس مخاطبة جدلية
مثل ما وقعت في سائر المسائل والجدل نافع مباح في سائر العلوم ومحرم في هذا العلم ولذلك لنا أكثر
الناظرين في هذا العلم الى ان هذا كله من باب التكييف في الجمهور الذى لا كيفه العقل لانه لو كيفه
لكان العقل الازلى والكاش الفاسد واحدا وانما كان هذا هكذا فانه يأخذ الحق من تكلم في هذه
الاشياء الكلام العام ويجادل في الله بغير علم ولذلك يظن ان الفلاسفة في غابة الصنم في هذه العلوم
ولذلك يقول أبو حامد ان علومهم الالهية هي ظنية وليكن على كل حال فنحن نروم ان نبين من أمور
محجوزة ومقدمات معلومة وان كانت ايت برهانية وان لم نك نسحق ذلك الا لان هذا الراجح اوقع هذا
التحليل في هذا العلم العظيم وأبطل على الناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فانه سائله
وحديه واما نحن فاننا نبين الامور التى حركت الفلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء في المبدأ الاول وسائر
الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة في ذلك ونبين ايضا
الطريق التى حركت المتكلمين من أهل الاسلام الى ما حركتهم اليه من الاعتقاد في المبدأ الاول وفي سائر
الموجودات والشكوك الداحلة عليهم في ذلك ومقدار ما انتهت اليه كبتهم ان يكون ذلك مما يجرى من

يدلان على وجود الميل بالفعل فيما لجواز ان يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه
ولا يوجد الميل لانتفاء ذلك الشرط ثم ان ما ذكره من الدليل على ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض بان الاجزاء التى بدور
عليها الفلك على تنديده حركته كسائر الاجزاء التى لا بدور عليها وان النقطتين اللتين يكونان قطبي الفلك تساويان سائر النقط المفروضة
فيه فكونه متحركا على وضع مخصوص وقطبين مخصوصين ترجع بالمرجح وربما اجابوا عنه بان ذلك المخصص لا مرعاند الى الحركة

وان لم نعلم بعينه (هذا) ولولم ان الفلك متحرك فلان سلم انه لاحتران تكون حركته طبيعية (قوله) لان كل وضع يتوجه اليه المتحرك بالاستدارة يكون ترك ذلك الوضع هو عين التوجه اليه ممنوع لان الوضع الاول قد انعدم بتركه وهو عندكم لا يماثل غايته انه توجه الى مثله ولان سلم استحالة (فان قلت) يمكن أن يستدل على امتناع كون حركة الفلك طبيعية بطريق آخر لا يتوجه عليه ما ذكر وهو أن يقال المتحرك بالاستدارة يطلب بحركته المستديرة وضعا ثم يتركه ومثله لا يتصور من ٥٥ فاقد الارادة لان طلب الشيء المعين وتركه لا يكون الا باختلاف

الاعراض الموقوفة على الشعور والارادة (قلت) هذا منقوض بحركة الجرم من علو الى اسفل بطبيعته فان أية نقطة نفس رضى في وسط المسافة يطلبها الجرم بتلك الحركة ثم يتركه (فان قلت) ليس المطلوب فيما ذكر من المثال من النقطة الواقعة في وسط المسافة بل المطلوب طبيعة الحصول في الحقيقة الطبيعية ومن ضرورية مرور الجسم في حركته الى تلك النقطة (قلت) فكذا فيما نحن بصدده يجوز أن لا تكون الاوضاع المذكورة مطلوبة للطبيعة الفلكية بل يكون المطلوب نفس الحركة (فان قلت) الحركة ليست من الامور المطلوبة لذواتها بل حقيقة التاثير الى الغير فلا تكون مطلوبة لذاتها بل لغيرها (قلت) لان سلم ان الحركة لا تكون مطلوبة لذاتها ولان سلم حقيقة التاثير الى غيره فان هذا من مصطلحات الفلاسفة وما الدليل على ذلك ولا يلزم من وجودها

احب الوقوف على الحق ويحرضه على النظر في علوم الفريضة ويعمل في هذا كله على ما وفقه الله اليه (فان قلت) فاما الفلاسفة فانهم طلبوا معرفة الموجودات بمقوله لا مستندين الى قول من يدعوه الى قبول قوله من غير برهان بل رعا خالف الآراء المحسوسة وذلك أنهم - م وحدوا الاشياء المحسوسة التي دون الفلك من بين متفصلة وغير متفصلة ووجدوا جميع هذا الكون المتكون عن امتلاك كونها شي محسوس صورة وهو المعنى الذي به صار موجودا به - م كان محسوسا من شيء محسوس مادة وهو الذي منه تكون وذلك أنهم ألفوا كل ما يتكون منها انما يتكون بشي محسوس صورة ومن موجد غيرهم فسموا هذا مادة ووجدوه ايضا يتكون عن شيء محسوس فاعلا من أجل شيء محسوس ايضا غاية فاثبتوا اسبابا أربعة ووجدوا الشيء الذي يتكون به المتكون أعني صورة المتكون والشيء الذي منه يتكون وهو الفاعل القريب له واحد اما بانواعه واما بالجنس اما بالانواع فقل ان الانسان يلد انسانا والفرس فرسا واما ما بالجنس فقل تولد البغل عن الفرس والحمار ولما كانت الاسباب لا تعرف عندهم الى غير نهاية أدخلوا سببا فاعلا اول باقيا فأنهم من قال هذا السبب الذي بهذه الصفة هو الاجرام السماوية قومهم من جعله مبدأ فاعلا مع الاجرام السماوية ومنهم من جعل هذا المبدأ هو المبدأ الاول ومنهم من جعله عقلا دونه واكتفوا به في تكون الاجرام السماوية وهو مبادئ الاجرام السماوية لانه وجب عندهم ايضا أن يجعلوا لها اسبابا فاعلا واما مادون الاجرام البسيطة من الامور المتكونة بعضها به متفصلة فوجب أن يدخلوا من أجل التنفس مبدأ آخر وهو معطى النفس ومعطى الصورة والحركة التي تظهر في الموجودات وهو الذي يسميه جالينوس القوة المصورة وبعض هؤلاء جعلوا هذه القوة هي مبدأ فاعلا لبعض جعله عقلا وبعض جعله نفسا وبعض جعله الجرم السماوي وبعض جعله الاول ويسمى جالينوس هذه القوة الخلق وشك هل هي الاله او غيره هذا في الحيوان والنبات المتناسل واما في غير ذلك من النبات ومن الحيوان الغير المتناسل فانه ظهر لهم ان الحاجة فيه الى ادخال هذا المبدأ أكثر فلهذا مقدار ما انتهى اليه فخصهم عن الموجودات التي دون السماء وخصوا ايضا عن السموات بعدما اتفقوا انها مبادئ الاجرام المحسوسة فاتفقوا على ان الاجرام السماوية هي مبادئ الاجرام المحسوسة المتفصلة التي هي مبادئ الانواع اما مفردة واما مع مبدأ فاعلا ولما خصوا عن الاجرام السماوية ظهر لهم انها غير متكونة بالمعنى الذي به هذه الاشياء كائنة فاسدة اعني مادون الاجرام السماوية وذلك ان المتكون بما هو متكون يظهر من أمره انه جزء من هذا العالم المحسوس وانه لا يتم تكوينه الا من شيء هو جزء وذلك ان المتكون منها انما يتكون من شيء من شيء وفي مكان وزمان والفوا الاجرام السماوية شرط في تكوينها من قبل انما اسباب فاعلة بعيدة فلو كانت الاجرام السماوية متكونة مثل هذا التكون لكانت ههنا اجسام أقدم منها في شرط في تكوينها حتى تكون هي جزءا من عالم آخر فيكون ههنا اجزاء سماوية مثل هذه الاجسام وان كانت ايضا تلك متكونة لزم أن يكون لها اجسام سماوية أخرى ويرد ذلك الى غير نهاية فلما تقر عندهم بهذا النوع من النظر وبانحاء كثيرة هذا أقرب بها ان الاجرام السماوية غير متكونة ولا فاسدة بالمعنى الذي به هذه متكونة وفاسدة لان المتكون ليس له حد ولا رسم ولا شرح ولا مفهوم غير هذا ظهر لهم أن هذه ايضا اعني الاجسام السماوية لها مبادئ متحرك بها ومنها ولما خصوا

مع التاثير دائما كون حقيقة تها ذلك ولولم انها لا تكون طبيعية ولكن لان سلم انها لا تكون قسرية قولهم لان القسرا لا يكون على خلاف الطبيعة ممنوع اذا يلزم من عدم الطبيعة استحالة كون الحركة قسرية فانما حركة المتحرك من مبدأ خارجي سواء وجد للمتحرك طبيعة تقتضي خلافها او لم توجد وما ذكره من ان الاله دليل الطبيعي لو تحرك بالقسر لزم أن تكون الحركة مع العائق كهي لامه لا يتم على ما عرف في موضعه على انه لا يلزم من عدم كون حركتها المستديرة طبيعية ان لا يكون هناك طبيعة تقتضي ميلها نحو الفاعل هذه

الحركة فانه يجوز ان لا تكون حركاتها مستديرة طبيعية وتكون للأفلاك المتحرك بها طوائع تقتضي غير تلك الحركات وتكون تلك الحركات قسرية ولا نسلم ايضا انها لو كانت حركاتها قسرية لم كانت على موافقة القامرفوجب التشابه وانما يلزم ذلك لو كان القاسم مخصصا في الافلاك وهو ممنوع

الفصل السادس عشر في ابطال ما ذكره من الفرض المتحرك للسماء

قالوا الفرض المتحرك للسماء هو ٥٦ التشبيه بالعقول المغارة لان حركة الافلاك ارادية لماسر وكل حركة ارادية فهي لغرض فان

البدية تشهد بان الحركة
الميلانية للسماء بالارادة
لا تتعلق بالشيء شعور
به يرى المتحرك بالارادة
وجوده اولى من عدمه
وذلك الشيء هو المسمى
بالفرض وما يتوهم من
ان لنا حركات ارادية من
غير ان يكون هناك غرض
لحركة العايت بالجمعية
والسماهي والناسم (خوابه)
ان في العايت ضربا خفيا
من الماظة وان الناسم
والسماهي اغمايفه لان
لتخيل الماظة اوارا له حالة
مملولة او ازالة وصوب وعدم
تذكر العايت والناسم
والسماهي لتخيل تلك
الغايات لا يستلزم عدم
تخيلها لان تخيل الغاية
شيء والشعور بذلك التخييل
شيء آخر وانحفاظ ذلك
الشعور شيء ثابت يتوقف
وجود التدكر على جميعها
ولا يلزم من عدمه عدم
التخييل لجواز ان يكون
لعدم الشعور بذلك التخييل
او لعدم انحفاظ الشعور
واذا ظهر انه لا بد للحركة
الارادية من غرض
فالفرض لا يخلو من ان
يكون حسيا او عقليا الاجازة

عن مبادئ هذه ظهر لهم انه يجب ان تكون مبادئ الحركة لها وجودات ليست باجسام ولا قوى في اجسام اما كون مبادئها ليست باجسام فلانها مبادئ اولي للاجسام المحيطة بالعالم واما كونها ليست قوى في اجسام فلان الاجسام شرط في وجودها كالحال في المبادئ المركبة هي الحيوان لان كل قوة في جسم عندهم هي متناهية اذا كانت منقسمة باقسام الجسم وكل جسم هو بهذه الصفة وهو كائن فاسد اعني مركبا من هيولى وصورة والهيولى شرط في وجود الصورة وانما لو كانت مبادئها على نحو مبادئ هذه كانت الاحرام السماوية مثل هذه فكانت تحتاج الى اجرام اخر اقدم منها ولما تقرر لهم وجود مبادئ بهذه الصفة اعني ليست اجساما ولا قوى في اجسام وكان قد تقرر لهم من امر العقل الانساني ان للصورة وجودين وجود معقول اذا تجردت من الهيولى ووجود محسوس اذا كانت في هيولى مثال ذلك الجحيرة صورة جمادية وهي في الهيولى خارج النفس وصورة هي ادراك وعقل وهي المجردة من الهيولى في النفس وجب عندهم ان تكون هذه الموجودات المفارقة باطلاق عقولا محمودة لانه اذا كان عقلا ما هو مفارق لنفسه فها هو مفارق باطلاق اخرى ان يكون عقلا وكذلك وجب عندهم ان يكون ما تعقله هذه العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الانساني اذا كان العقل ليس شيء غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى فصيح عندهم من قبل هذا ان الموجودات وجودين وجود محسوس ووجود معقول وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود المعقول هي نسبة المصنوعات من علوم الصانع واعتقدوا المكان هذا ان الاجرام السماوية عاقلة لهذه المادى وان تدبيرها لما هوها من الموجودات انما هو من قبل انما اذوات نفوس ولما قاسوا بين هذه العقول المغارة وبين العقل الانساني راوا ان هذه العقول اشرف من العقل الانساني وان كانت تشترك مع العقل الانساني في انهم لولا انها هي صور الموجودات ونظامها كما ان العقل الانساني اغما هو يدرك من الموجودات صورها ونظامها لكن الفرق بينهما ان صور الموجودات هي هلة للعقل الانساني اذا كان يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورته واما تلك لولا انها هي الهلة في صور الموجودات وذلك ان النظام والترتيب في الموجودات اغما هو شيء تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المغارة واما الترتيب الذي في العقل الانساني فيمنافا فانما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها ولذلك كان ناقصا جدا لان كثير من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا فاذا كان ذلك كذلك فكل فاصول الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود اخسها ووجودها في المواد ثم وجودها في العقل الانساني اشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقل المغارة اشرف من وجودها في العقل الانساني ثم لها ايضا في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفضل تلك العقول في انفسها ولما نظروا ايضا الى الجرم السماوي وراوا في الحقيقة جسم واحد اشبه بالحيوان الواحد له حركة واحدة كلية شبيهة بحركة الحيوان الكلية وهي عقلية بجميع جسد هذه الحركة هي الحركة اليومية وراوا ان سائر الاجسام السماوية بحركاتها الجزئية شبيهة بأعضاء الحيوان الواحد الجزئية وحركاته الجزئية فاعتقدوا المكان اربعة هذه الاجسام بعضها بعض ورجعوا الى جسم واحد وغاية واحدة وتعاونوا على فعل واحد هو العالم باسمه انما ترجع لمبدأ واحد كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم

ان يكون الفرض المتحرك للأفلاك حسيا فالداعي اليه اما جذب الملازمة او دفع مصنوعا

المنافرة ولا يخرج عن هذين لان كل متصور حسى لا يكون فيه جذب ملائم ولا دفع منافرة عند المدرك لم يصح ان يكون غرضه الله باعنا على الفعل بالضرورة لجذب الملائم هو الشهوة ودفع المنافر هو التنبه وهما مع الان على الفلك لانه ما يختصان بالجسم الذي يتفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تنحرف ولا تتلثم لتزول صورتها الجسمية الى صورة اخرى ولا تتكون

ولا نفسا تبدل صورها النوعية بعضها بعض ولا تذبل ولا تذبل ولا تتأجل ولا تتكاثف لتتغير مقاديرها زائدة ونقصانها ولا تتغير في كيفية تها من أشكالها واستعدادها بل لا تتغير فيها الا في أوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعيا وأولى لانها باسطتها تكون نسبتها الى جميع الأوضاع على السواء انظر ان الأجرام السماوية لا تتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس فلا يكون لها شهوة ولا غضب فلا تكون حركاتها لأغراض حسية فتعين ان يكون الغرض أمرا ٥٧ عقليا وذلك الامراض على امان ان يمكن حصوله

بالحركة أو يمنع والثاني باطل لان الإرادة المنبثقة عن تصور عقلية لذات عاقلة مجردة بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل ان تكون نحو شيء محال ولان طلب المحال لا يدوم أبدا الدهر راد لا بد من اليأس من حصول ما هذا شأنه فتقف الحركة ولا تستمر وهو محال لان الحركات الفلكية واجبة الدوام لانها حافظه للزمان الذي يمنع هبسه العدم سابقا ولاحقا فتعين ان يمكن حصوله بالحركة وحينئذ ما ان يكون عائدا الى العالم العنصري أولى نفسه أولى أمرا على منها لا سبيل الى الاول والثالث والا لزم استحالة الكامل بالنقص أما هي الثالث وهو أن يكون الغرض عائدا الى العالي فظاهر لان العالي كامل وقد استنفذ كما لا من السائل الذي هو ناقص وأما على الاول وهو ان يعود الغرض الى السافل فلان اتصال ذلك الغرض الى السافل يجب ان يكون أولى بالقياس الى الفلك

مهمه نوعا واحدا فانما ترجع الى صفة واحدة رئيسة فاعتقدوا المكان هذا ان تلك المادى المفارقة ترجع الى مبدأ واحد مفارق هو السبب في جميعه وأن الصور التي من هذا المبدأ والنظام والترتيب لذى فيه هو أفضل الموجودات التي للصور والظواهر والترتيب الذي في جميع الموجودات وان هذا النظام والترتيب هو السبب في سائر النظم والتركيبات الذي يصادفونه وان العقل يتعاضل في ذلك بحسب حالها منه في القرب والبعد والاول فمنهم من لا يعقل الا ذاته وهو بقوله ذاته يعقل جميع الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام ومادونه بخبره انه هو بحسب ما يعقله من الصور والترتيب والظواهر الذي في العقل الاول وان تفاضله انما هو في تفاضله في هذا المعنى ولزم على هذا انه من ان لا يكون الاقل شرفا من الاثني عشر ما يعقل الاثني عشر من نفسه ولا الاشراف يعقل ما يعقل الاقل شرفا من ذاته أعني ان يكون ما يعقل كل واحد منهم ما من الموجودات في مرتبة واحدة لانه لو كان ذلك كذلك لكانا متعديين ولم يكونا متعددين فمن هذه الجهة قالوا ان الاول لا يعقل الا ذاته وان الذي يليه انما يعقل الاول ولا يعقل مادونه لانه معلول ولوعقله اعدادا معلول عليه واعتقدوا ان ما يعقل الاول من ذاته هو عقله لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه فمعه ما هو عقله الموجودات الخاصة بذلك العقل أعني بتخليقه هارنه ما هو عقله لذاته وهو العقل الانساني بحولته فعلى هذا ينبغي ان يفهم مذهب الفلاسفة في هذه الاشياء والاشياء التي حركتهم الى مثل هذا الاعتقاد في العالم فاذا انقضت دلائل العقل اقبلت اعمام الاشياء التي حركت المتكلمين من أهل الملة أعني المعتزلة أولا والاشعرية ثانيا الى ان اعتقدوا في المبدأ الاول ما اعتقدوه أعني انهم اعتقدوا ان ههنا ذاتا غير جسمانية ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة متكاملة سمعية بصيرة لان الاشعرية دون المعتزلة اعتقدوا ان هذه الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالم لها يعلم غير متناه اذ كانت الموجودات غير متناهية ونفوا الدلائل التي هي من هذه الذات الحية العالم المريدة السمعية البصيرة القادرة المتكاملة موجودة مع كل شيء وفي كل شيء أعني متصلة به اتصال وجود وهذا الظن يظن به انه تلوه شذونات وذلك ان ما هو ذاتهم من الموجودات فهو ضرورة من جنس انفس لان النفس هي ذات ليست بحسب حية عالمة قادرة مريدة سمعية بصيرة متكاملة هؤلاء وضعوا مبدأ الموجودات نفسا كلية مفارقة للمادة من حيث لم يشعروا بذلك كراشكر الذي يلزم هذا الوضع وأظهر ما على القول بالصفات ان يكون ههنا ذات مركبة قديمة فيكون ههنا تركيب قديم وهو خلاف ما تضمنه الاشعرية من ان كل تركيب محدث لانه عرض وكل عرض ههنا محدث ووضعوا مع هذا في جميع الموجودات افعالا جائرة ولم يروا ان فيها ترتيبا ولا نظاما ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا ان كل موجود فيه كن ان يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم في العقل ضرورة وهم مع هذا يرون في المصنوعات التي شبهوا بها المصنوعات نظاما وترتبا وهذا يسمى حكمة ويسمون الصانع حكما والذي اقترعوا به في أن في السكك مثل هذا المبدأ وهو انهم شبهوا الأفعال الطبيعية بالأفعال الارادية فقالوا كل فعل بما هو وقع فهو صادر عن فاعل مريد قادر على العمل وان طبيعة الفعل بما هو وقع تقتضي هذا أو اقترعوا في هذا ما قالوا ما سوى الحى فهو جادوميت والميت لا يصدر عنه فعل فما سوى الحى لا يصدر عنه فعل فجحدوا الأفعال

(٨ - تهافت ابن رشد) والالم يصلح غرضه وحينئذ يستبعد الفلك تلك الاولوية من السافل بايصال كماله الى على ان العالم العنصري أحقر بالنسبة الى اجرامها الشريفة من ان تعزل لاجلها فانها آمنة من الفساد بخلاف العالم العنصري وليس لمجموعها بالنسبة الى الاجرام الفلكية قدر من تدبيل الى واحد من الافلاك فضلا عن مجموعها فتعين ان يكون الغرض عائدا الى أنفسها وحينئذ لا يخلو من أن يكون ذلك الغرض نيسل ذات أو نيسل صفة لذات أو نيل شبه ذات أو صفة لذات لا سبيل الى الاول

لأن نيل الذات لا يكون الادفة. فكان اذا اثبات وقت الحركة وهو محال لا يستلزمه انتقال الزمان والى الثاني لأن نيل الصفة لا يتصور الا اذا انتقلت من محالها الى محال الحركة وهو محال لما تقدم من ان الاعراض يمنع عليها الانتقال فيكون الغرض يمنع الحمول بالحركة وقد هرفت استعجاله كون الغرض كذلك وان لم تنتقل هي بعينها بل حصل ما يماثلها فاما نيلت هي بل شيها هو الذي نيل فتم في الثالث وهو ٥٨ أن يكون الغرض نيل نسبة ذات وصفة فيكون للفلك معشوق موجود هي بطلب الشبه

به فال المطلوب اما أن يكون نيل الشبه المستقر أي شها واحدا باقدا في نيلزم أحد الامر من امانا قطاع الحركة أو طلب المحال أو يكون نيل الشبه الغير المستقر أي شها بعد شبه بحيث ينقض شها ويحصل شها آخر ولا يخلو اما أن يخطئ نوعه بتعاقب الأفراد ولا يخطئ والثاني باطل والألزم وقوف الفلك فاذا نيل المطلوب شها محفوظ النوع بتعاقب افراد غير متناهية فهذه المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق اما من حيث برأته من القوة ومن حيث انه بالقوة والثاني محال لان كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوبا فيكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات صك مال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية ولا يجوز أن يكون ذلك المعشوق المشبه به واجبا والالكان المشبه به في جميع اسماء اويات واحد الان المطلوب متى كان واحدا

الصادرة عن الامور الطبيعية ونفوامع ذلك أن يكون الاشياء الحية التي في الشاهد افعال وقولوا ان هذه الافعال تظهر مقتزنة بالحي الذي في الشاهد افعالا واغافا على الحي الذي في الغالب فلزمهم أن لا يكون في الشاهد حياة لان الحياة اغا ثابت للشاهد من افعاله وايضا ثابت شعري من أين حصل لهم هذا الحكم على الغائب والاطريق التي سلكوها في اثبات هذا الصانع هو ان احدثوا ان احدث له محدث وان هذا الامر الى غير نهاية فيستمر الامر ضرورة الى محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يتبين من هذا ان القديم ليس هو جسم فلذلك يخرج ان يضاف الى هذا ان كل جسم ليس قد عاينته فلهم شكوك كثيرة وليس يكفي في ذلك بيانهم ان العالم محدث اذ قد يمكن أن يقال ان محدث له جسم قديم ليس فيه شئ من الاعراض التي استدلتهم منها على ان السموات محدثة لامن الدورات ولامن غير ذلك مع انكم تضعون مركبا قد عاينوا وضعوا ان الجسم السماوي يكون وضعوه على غير الصفة التي تفهم من السكون في الشاهد وهو ان يكون من شئ وفي زمان ومكان وفي صفة من الصفات لا في كليته لانه ليس في الشاهد جسم يتكون من اجسام ولا وضعوا الفاعل له كالفاعل في الشاهد وذلك ان الفاعل الذي في الشاهد اغا فله ان يغير الموجد من صفة الى صفة لان يغير العدم الى الوجود بل يحوله اعني الوجود الى الصورة والصفة النفسية التي ينتقل بها ذلك الشئ من موجود ما الى موجود ما مخالف له بالجواهر والحد والامم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الآية ولذلك كان القدماء يرون ان الموجد باطلا لا يتشكون ولا يفسد فلذلك اذا سلم لهم ان السموات محدثة لم يقدر وان يبينوا انها اول المحدثات وهو ظاهر ما في الكتاب العزيز في غير ما آية مثل قوله تعالى أولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا الية وقوله سبحانه وكان عرشه على الماء وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الية واما الفاعل عندهم فيفعل مادة المتشكون وصورته ان اعتقدوا ان له مادة أو فله بجملة ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزأ وان كان ذلك كذلك فهذه النوع من الفاعل اغا يغير العدم الى الوجود عند السكون أعني كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو عندهم اسطقس للاجتماع أو يغير الوجود الى العدم عند الفساد أعني عند فساد الجزء الذي لا يتجزأ وبين ان لا يقلب الضد الى ضده فانه لا يعود نفس العدم وجودا ولا نفس الحرارة برودة ولكن المعلوم هو لذى يعود موجودا أو الحار باردا أو البارد حار اولئك كانت المعتزلة ان العدم ذات ما لا أنهم جعلوا هذه الذات متغيرة من صفة الوجود قبل كون العالم والاقاويل التي ظنوا من قبلها انه يلزم منها ان لا يكون شئ من شئ هي اقاويل غير صحيحة واقنعها انهم قالوا لو كان شئ من شئ لمرا الى غير نهاية (والجواب) ان هذا اغا يمنع من ذلك ما كان على الاستقامة لانه لو حب ما لانهاية له بالفعل وكان دورا فليس يمنع مثل ان يكون من الهواء نار ومن النار هواة الى غير نهاية والموضوع ازل ما من معتمد لهم في حدوث الكل هو ان لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع للحوادث لا يخلو عن الحوادث فهو حادث واحد وما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال اذا سلمت لهم هذه المقدمة هو انهم لم يتردوا الحكم لان ما لا يخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث على انه حادث من شئ لامن لا شئ وهو من شئ من ان الكل حادث من لا شئ وايضا فان هذا الموضوع عند الفلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الاولى ليس يخلو عن الجسمية والجسمية المطلقة

كان الطلب لا محالة واحدا وليس كذلك لان حركة الافلاك مخالفة في الجهة والسرعة والبطء والبطء ولا ان يكون جرمافلكيا أو نفسا فلكية والالكانت حركة المشبه والمشبه به متفقة في النهج والسرعة والبطء وليس كذلك ولا عقل واحد المارفة. بن أن يكون المشبه به عقولا لا متكررة هي بالفعل من جميع الوجوه فتشبهها بالنفوس الفلكية حتى لا يبق في غيرا شئ بالقوة لاهل معنى ان تلك النفوس الفلكية تخرج الى كل كالاتها بالفعل في وقت ما بحيث لا يبق فيها من الكمالات

الممكنة لها شيء بالقوة في ذلك الوقت فانها لو كانت كذلك لاصارت حركتها بالكلية ولم يبق حركتها للثبات في طوع حركته وقد عرفنا
أن ذلك محال بل على معنى انها تقصد بالتشبيه اخراج كالاتها كلها الى الفعل وليكنها لا يخرج كلها الى الفعل بل دفعه بل على سبيل
التدريج شيئا بعد شيء لا الى نهاية والكمالات الثلاثة منها ما هو بحسب جسمه من حيث انه جسم وهو اخراج الاوضاع التي فيه بالقوة
الى الفعل اذ ليس بالقوة فيه غيرها ومنها ما هو بحسب نفسه وليس ذلك هو الاوضاع بل ٥٩ أمرا خراجا وأعلى فالأفلاك ما خراجها

الاضلاع الممكنة التي
لاجرامها من القوة الى
الفعل يحصل لها التشبه
في كونها بالفعل الى المبادئ
العالية فتقتبس بتشبهها
المذكور كمالات متوالية
فكل نفس من هذه
النفس ينبعث عنها بما
ينال من مدتها القديمة
حركة وتلك الحركة قد
لتحصل كمال يشرف عليها
وكل أشرف يوجب شوقا
وحركة مستدعية لأشرف
آخر وهكذا من غير
انقطاع ولا توقف في
حركاتها المعقدة لتحصل
كمالات على التوالي وبهذا
ظهر أن ما ظن جماعة من
أكابر الفضلاء أن الحكماء
ذهبوا الى أن حركات
الأفلاك المجردة اخراج
الاضلاع من القوة الى
الفعل التلويقي في العلل
شيء بالقوة وشئنا وعلمهم
بان الواحد منها لو أخذ
ينقل في زوايا الدوائر
أن مقصوده أن يخرج
أوضاعه التي بالقوة الى
الفعل بعد جاهلنا
من قبيل بعض الفلاسفة
الحكام لم يذهبوا الى أن
حركاتها المجردة بل طلبوا

المطابقة عندهم غير حادثة والمقدمة القائلون ان ما لا يخلو عن الحوادث حادث ليست بحقيقة الاما لا يخلو
عن حادث واحد بعينه واما ما لا يخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها أول فن أبى يلزم أن
يكون الموضوع لها حادثا ولهذا لما شعر بهذا المتكلمون من الاشربة اضافوا الى هذه المقدمة مقدمة
ثانية وهو انه لا يمكن أن توجد حوادث لانها لا شيء لا أول لها ولا آخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة
فهذه ونحوها هي الشناعات التي تلزم وضع هؤلاء وهي أكثر كثرة من الاشياء التي تلزم الفلاسفة
ووضعهم ايضا ان الفاعل الواحد بعينه الذي هو المبدأ الأول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط
وذلك أن هذا الوضع يخالف ما يحسن من فعل الاشياء بعضها في بعض وأقوى ما أقنعوا به في هذا المعنى
أن الفاعل لو كان مفعولا لمر الامر الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة
ما هو مفعول والمحرك محرك من جهة ما هو مقهورك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من
جهة ما هو موجود بالفعل لان المعلوم لا يفعل شيئا والذي يلزم عن هذا هو أن تنتهي الفاعلات المفعولة
الى فاعل غير مفعول أصلا لان ترتفع الفاعلات المفعولة كما ظن القوم وايضا فان الذي يلزم نتيجةهم من
الحال أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا الى نتيجةهم وذلك انه ان كان مبدأ الموجودات
ذاتا ذات حيا فهو لم وقدرة زارادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك لذات غير جسمانية
فليس بين النفس وهذا الموجود فرق الا أن النفس هي في جسم وهذا الموجود هو نفس ليس في
جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضروري مركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضروري محتاج الى
مركب اذا ليس يمكن أن يوجد شيء مركب من ذاته كما انه ليس يمكن أن يوجد شيء مكون من ذاته لان
التكوين الذي هو فعل المكون ليس هو شيئا غير تركيب المتكون والمكون ليس شيئا غير المركب
وبالجملة فكما أن لكل مفعول ماعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط وجود
المركب ولا يمكن أن يكون الشيء هو علة في شرط وجوده لانه كان يلزم أن يكون الشيء علة نفسه ولذلك
نقضت المتزلة في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول راجعة الى الذات لازائدة عليها على نحو ما يوجد
عليه كثير من الصفات الذاتية الكثير من الموجودات مثل كون الشيء موجودا وواحد او زائدا وغير
ذلك أقرب الى الحق من الاشربة ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قريب من مذهب المتزلة
فقد ذكرنا الامور التي حركت الفريبيين الى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الأول والشناعات التي
تلزم الفريبيين اما التي تلزم الفلاسفة فقد استوفاهم أبو حامد وقد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها
سيأتي بعد واما التي تلزم المتكلمين من الشناعات فقد أثرنا نحن في هذا الكلام الى اعتبارنا وانرجع
الى تمييز مرتبة قول قول من الاقوال التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الاقتناع ومقدار ما يفيد
من التصديق على ما شرطنا وانما اضطررنا الى ذكر الاقوال المجردة التي حركت الفلاسفة الى تلك
الاعتقادات في مبادئ السبل لان منها يتأتى جوابهم لمصومهم فيما يلزمونهم من الشناعات وذكرنا
الشناعات التي تلزم المتكلمين ايضا لان من العدل ان يقام بحجهم في ذلك وسبب عنهم اذ لم يمتنعوا
بها ومن العدل كما يقول الحكماء أن يأتي الرجل من الحجج لمصومه مثل ما أتى نفسه أهني أن يجهد
نفسه في طلب الحجج لمصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لذهبه وان يقبل لهم من الحجج النوع الذي

لكمالات الثلاثة هي انما ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو اجل وأعلى منها وتحققه ان الفلك مقهورك
ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبهة العقول التي هي بالفعل من
جميع الوجوه ثم اذا زال وضع زال ذلك التشبه الذي كان بواسطة ذلك الوضع واذا حصل وضع آخر حصل شبهة آخر فكما أن نوع الوضع
يختلف بتعاقب الاوضاع ينفذ نوع التشبه بحسب تعاقب المشابهات ويقبل بواسطة تلك المشابهات التي ينفذ من جهة فلهذا

أربع سلاسل من سلاسل الحركات ثم سلاسل الاوضاع ثم سلاسل التشبهات ثم سلاسل الادراكات والكمالات والحركات والاولى كالات
للجسم وأما التشبهات وما يترتب عليها فهي كالات للنفس (هذا) على ان تان تلك الاوضاع يستلزم من تشبه الخبير على العالم السفلي
اذ يشبه اختلاف اوضاع الاجرام النيرة بخلاف آثارها في الاجرام الدفلية ويتبع تلك الآثار من الخبير ما أنت خبير بمجملته
وان لم يكن لنا سبل الى الاطاحة بتفاصيله ٦٠ فلا فلك تشبه بالمبادئ باخراج الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل في كونها

يقبله انفسه (فنعول) اماما شغوا به من ان المبدأ الاول اذا كان لا يعقل الا ذاته فهو جاهل بجميع
ما خلق فانما كان يلزم ذلك لو كان ما يعقل من ذاته شيئا هو غير الموجودات باطلاق واغما المعنى هو ان الذي
يعقله من ذاته هو الموجودات باشراف وجوده والعقل الذي هو علة للموجودات لانه يعقل الموجودات
من جهة انها علة لعقله لا كالحل في العقل هنا في قولهم انه لا يعقل مادونه من الموجودات أي انه
لا يعقلها بالجهة التي يعقلها نحن بها بل بالجهة التي لا يعقلها هو وجوده سواء سبقت لانه لو عقلها هو وجود
بالجهة التي يعقلها هو اشارته في علمه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه هي الصفة المختصة به تعالى
ولذلك ذهب بعض المتكلمين ان له صفة تخصه وهي الصفات السبع التي ائتموها له تعالى ولذلك لا يجوز
في علمه ان يوصف بأنه كلي ولا جزئي لان الكلي والجزئي معلومان عن الموجودات وكلا العلمين كاش وفاسد
وسبب هذا اكثر عند المتكلم هل يعلم الجزئيات أولا يعلمها على ما جرت به عادتهم في فرض هذه المسئلة
وسبب انهم امسئلة مسئلة في حق الله تبارك وتعالى وهذه المسئلة انحصرت بين قسمين ضروريين
(أحدهما) ان الله لو عقل الموجودات على انها علة لعلمه للزم ان يكون عقله كائنا ما كان وان يستكمل
الاشرف بالاحس ولو كانت ذاته غير علة الاشياء ونظامها كان ههنا عقل آخر احس هو ادراك صور
الموجودات على ما هي عليه من الترتيب والنظام واذا كان هذان الوجهان مستحيلين لزم ان يكون
ما يعقله ذاته هي الموجودات بوجود اشرف من الموجود الذي صارت به هو حجة والشاهد على ان
الموجود الواحد بعينه يوجد له مراتب في الوجود وما يظهر من أمر اللون فان اللون نجد له مراتب في
الوجود بعضها اشرف من بعض وذلك ان احس مراتبه هو وجوده في الهوى وله وجود اشرف من
هذا هو وجوده في البصر وذلك ان هذا الوجود هو وجود اللون مدرك لذاته والذي له في الهوى
هو وجود جمادي غير مدرك لذاته وقد تبين ايضا في علم النفس ان اللون وجودا ايضا في القوة الخيالية
وانه اشرف من وجوده في القوة الباصرة وكذلك تبين ان له في القوة الذكرة وجودا اشرف من وجوده
في القوة الخيالية وان له في العقل وجودا اشرف من جميع هذه الموجودات وكذلك نعتة ان له في
ذات المبدأ الاول وجودا اشرف من جميع وجوداته وهو الموجود الذي لا يمكن ان يوجد وجودا اشرف
منه وأما ما حكاه عن الفلاسفة في ترتيب فيض المبادئ المفارقة عنه وفي عدم ما يفيض عن مبدأها
من تلك المبادئ فتنبى لا يقوم برهان على تحصيل ذلك وتحديده ولذلك لا يبق التحديد الذي ذكره في
كتب القدماء وأما كون جميع المبادئ المفارقة غير انفارقة فائضة عن المبدأ الاول وان فيضات هذه
القوة الواحدة صار العالم بأسره واحدا وبها ترتبط جميع اجزائه حتى صار الكل يؤم فعلا واحدا كالحال
في بدن الحيوان الواحد المختلف القوى والاعضاء والافعال فانه انما صار عند العلماء واحدا هو وجودا
بقوة واحدة فيه فاضت عن الاول فأمر أجروا عليه لان السماء عندهم بأسرها هي بمنزلة حيوان واحد
والحركة اليومية التي لجميعها هي كالحركة الكلية في الممكان للحيوان والحركات التي لاجزاء السماء
هي كالحرركات الجزئية التي لاعضاء الحيوان وقد قام عندهم البرهان على ان في الحيوان قوة واحدة
بها صار واحدا وبها صارت جميع القوى التي فيه تؤم فعلا واحدا وهو سلامة الحيوان وهذه القوى
مرتبطة بالقوة الواحدة عن المبدأ الاول ولو لا ذلك لافترقت اجزائه ولم تبق طرقة عين فان كان

بالفعل رانها عنه الخبير
على السافلات ويقع
السائل وان لم يكن مقصودا
من حركات الافلاك قدما
كما عرفت لكنه مقصود
تدبر من حيث انها تشبه
بالهقول وليس حال
الانسان المنتقل في زوايا
الدار كذلك فلا ورود لما
ذكر وامن التشبيح ثم
انه لا استنباه في ان يحصل
للفسوس الفلكية بسبب
اخراجها الاوضاع الممكنة
لاجرامها من القوة الى
الفعل استمدادات يترتب
عليها فيضات الكمالات
دون النفوس الانسانية
اذها مختلفان بالحقيقة
فيحوزان بكون
استمدادها بمحصل
الكمالات اقوى من
استمداد النفوس البشرية
فيتم استمدادها لمحصل
الكمالات باخراج الاوضاع
الممكنة لاجرامها من القوة
الى الفعل فتفيض تلك
الكمالات عليها من
مبدئها بخلاف النفوس
الانسانية هذا غاية تقرير
ما ذكر وفي هذه المسئلة
(و جوابه) اننا لانسلم ان
الحركة الفلكية ارادية

وما ذكر والبيان من الدليل فقد عرفت ضمة ولو سلم فلان سلم لزوم غرض غير الحركة ولم لا يجوز
أن يكون الغرض نفس الحركة وما يقال من ان حقيقة التأدي الى غير فلا يكون مصلوبة لذاتها فقد عرفت ما فيه ولو سلم ذلك
فلان سلم ان الغرض لا يكون حسيما (قوله) لان الداعي اليه اما الشهوات او الغضب وهما محالان على الفلك (ثم) لان سلم استحيائهما على
الفلك فان اللازم في البسيط هو تشابه اجزائه المفروضة في الحقيقة واما تشابه احواله فغير لازم ومن الجائز ان يكون للفلك شهورات غير

مختلفة بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز أن يكون لها ذات غير متناهية من معقولات غير متناهية على أن ما ذكرنا من أن
 الفلك لا يخرق ولا يانشم ولا يتكون ولا يفسد فلا يتغير من حال ملائمة إلى خلافها إن تم فأنما يتم في المحدد الذي هو الفلك الاطلس
 دون ما سواه فية هرداهاهم عن مداهم ثم لانسلم امتنع طلب المثل وما ذكرنا ومن ان الارادة المتبذمة عن تصور عقل لذات مجردة
 بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل أن يكون نحو شي محال في كلام اقناهي لا يقول ٦١ عليه في المطالب البرهانية وكذا

ما ذكر من أن طلب
 المحال لا يدوم أبدا الدهر
 بل لا بد من اليأس عن
 حصول ما هـذا شأنه فانه
 ليس بيقيني ولا نسلم أيضا
 امتناع استكمال العالي
 بالسائل ولم لا يجوز أن
 يكون للسائل كمال ليس
 للعالي فيستفد منه وان
 كان كمال العالي أكثر وما
 ذكرنا من أن العالم
 الغهري أحقر بالنسبة
 إلى اجرامها الشريفة من
 أن تتحرك لأجلها فـ كلام
 خطاي ولا نسلم أيضا انه
 لا يكون الغرض نيل ذات
 (قولهم) نيل الذات
 لا يكون الادفـة فوقفت
 الحركة تيقن قطع الزمان
 وهو محال (قلنا) لانسلم
 امتناع انقطع الزمان
 وقد تقدم في مسئلة قدم
 العالم ولوسام فأنما يفيد في
 الفلك الاعظم لان الحركة
 الحافظة للزمان انما هي
 حركته فقط ولا نسلم أيضا
 أن المنتسب به لا يجوز أن
 يكون واجبا (قولهم)
 والا كان انقشبه به في
 جميع السماوات واحدا
 (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز
 أن يكون الخفاف

واجبا ان يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية سارية في جميع اجزائه باصارت الكثرة
 الموجودة فيه من القوى والاحسام واحدة حتى قيل في الاجسام الموجودة فيه اجسام واحد وقيل
 في القوى الموجودة فيه انها قوة واحدة وكانت نسبة اجزاء الموجودات من العالم كانه نسبة اجزاء الحيوان
 الواحد من الحيوان الواحد فضاطر ان يكون حالها في اجزائه الحيوانية وفي قواها المحركة النفسانية
 والعقلية هـذا الحال اعني ان فيها قوة واحدة روحانية بها ترتبط جميع القوى الروحانية والجسمانية
 وهي سارية في الكل سر باناراحـد اولولاذلك لما كان هـنا نظام وترتيب وعلى هذا يصح القول ان الله
 خالق كل شيء ومعه كونه وحافظه كما قال الله تعالى ان الله يمسك السموات والارض أن تزولا ويسلزم من
 سر بان القوة الواحدة في اشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من قال ان المبدأ الواحد انما
 فاض عنه اولوا واحد ثم فاض من ذلك الواحد كثرة فان هذا انما يظن به انه لازم ادائه الفاعل الذي في
 غيره يولي بالفاعل الذي في يولي ولذلك ان قيل اسم الفاعل على الذي في غيره يولي والذي في يولي
 باسم تراك الاسم تبين لك جواز صدور الكثرة عن الواحد وايضا فان وجود سائر المبادئ المغايرة انما هو
 فيما يتصور منه شيء واحد وليس يمتنع أن يكون زهو يتصور شيئا واحدا بانيته يتصور منه اشياء كثيرة
 تصورات مختلفة كما انه ليس ممتنع ان الكثرة ان تتصور تصور واحد وقد نجد الاجرام السماوية كلها
 في حركتها اليومية تتصور هي وذلك الكواكب الثابتة تتصور واحد بانيته فانما تتحرك باجمعه في
 هذه الحركة عن محرك واحد وهو محرك فلك الكواكب الثابتة وتصورها ايضا حركات تخصها مختلفة
 فوجب أن تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة متخدين من جهة زهو من جهة ارتباط
 حركاتهم بحركة الفلك الاول فانه كما انه لو توهـم متوهـم ان اعضاءه اشترك لاعضاء الحيوان او القوة
 المشتركة قد ارتفع لارتفاع جميع اعضاء ذلك الحيوان وجميع قواه كذلك الامر في الفلك في اجزائه
 وقواه المحركة وبالجملة في مبادئ العالم واجزائه مع المبدأ الاول وبعضها مع بعض والعالم اشبه شيء
 عندهم بالمدينة الواحدة وذلك انه كان المدينة تنقسم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس
 الاول كذلك الامر عندهم في العالم وذلك انه كان سائر الرئاسات التي في المدينة انما ارتبطت بالرئيس
 الاول من جهة أن الرئيس الاول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الغايات التي من
 اجابها كانت تلك الرئاسات وعلى ترتيب الافعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الامر في الرئاسة الاولى
 التي في العالم مع سائر الرئاسات وتبين عندهم ان الذي يعطى الغاية في الموجودات المغايرة للمادة هو الذي
 يعطى الوجود لان الصورة والغاية هي واحدة في هـذا النوع من الموجودات فالذي يعطى الغاية في
 هذه الموجودات هو الذي يعطى الصورة والذي يعطى الصورة هو فاعل فالذي يعطى الغاية في هذه
 الموجودات هو الفاعل ولذلك يظهر ان المبدأ الاول هو مبدأ الجميع هـذا المبادئ فانه فاعل وصورة
 وغاية واما حاله من الموجودات المحسوسة فلما كان هو الذي يعطى الوحدةانية وكانت الوحدةانية التي
 في ماضي سبب وجود الكثرة التي ترتبها تلك الوحدةانية صار مبدأ هذه كلها على أنه فاعل وصورة وغاية
 وصارت جميع الموجودات تطلب غايتها بالحركة نحو وهي الحركة التي تطلب بها غاياتها التي من اجلها
 خلقت وذلك تبين اما لجميع الموجودات تبساطا مع وأما للانسان فبالارادة ولذلك كان مكلفا من بين

اختلاف القوا بل في النوع او اختلاف الكمال المشبه به في الواجب بحسب الاعتبار ولا نسلم أيضا انه لا يجوز أن يكون المشبه به
 جرمافلكيا أو نفسافلكية (قولهم) والا كانت حركة المشبه به والمشبه واحد في السرعة والطول والنجـ (قلنا) ممنوع وانما يلزم ذلك
 أن لو كان المشبه في الحركة واما اذا كان المشبه في كمال آخر لجرم اختلف اول نفسه فلا ولا نسلم أيضا انه لا يجوز أن يكون عقلا واحدا
 (قولهم) اذ يلزم حينئذ تشابه الافلاك في مناج الحركة وسرعتها وبطونها ممنوع اذ يجوز أن يكون لعقل واحد كالات ممتدة في تشبه

كل ذلك به في واحد من كماله فلا يجب التشابه فيما ذكر فلا يثبت تعدد العقول كما زعموا (وقال الامام الغزالي) نقول لهم ما ذكرتموه من ان الفرض اعنى التشابه بالعقل حاصل بالحركة المغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهذا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان في اخلافها نفع للعالم المنصري فهو لا يختلف بالكس فان كل ما ذكره من حصول الحوادث باختلاف الحركات من التثنيات والتسديسات وغيرها ٦٢ يحصل بعكسه وايضا يمكن لها الحركة الى الجهة الاخرى فبالا لا تنحرك مرة من جانب ومرة

من جانب استيفاء ما يمكن له ان كان في استيفاء كل ممكن كمال واقتابل ان يقول لهم ان يقتضوا عنه بان المقصود بيان غرض الافلاك في حركاتها الارادية لبيان غرض اختيار الجهة وما ذكرته لا يظهر فيما هو المقصود وغرض اختيار الجهة امر لا يمتد الى القول الى اكنه ذلك وليس نالدى الاطلاع على جميع اسرار ملكوت السموات فان النفوس الانسانية في هي في عالم الغربة والانفاس في كدورات الطبيعة وظلمات الهوى لا تطلع على جميع ما في العالم المنصري الذي هو احقر واخص بالنسبة الى اجرام الافلاك ونفوسها وكيف على جميع ما في عالم الافلاك هو افضل السابغ عشري في ابطال قولهم ان نفوس السموات معلنة على جميع الجزئيات الحادثة مما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال قالوا جميع الامور الكائنة مما يتحقق أو يستحقق أو هو متحقق في الحال مرتبة

سائر الموجودات وتوغلنا في هذا وهو في قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال وانما عرضن لاقوم ان يقولوا ان هذه الراسات اتى في العالم وان كانت كما اصابه من المبدأ الاول ان هذه اصدار عنه بلا واسطة وهذه اصدار عنه بواسطة عند السلوك والترقي من العالم الاسفل الى العالم الاعلى وذلك انهم وجدوا اجزاء الفلك بعضها من اجل حركات بعض فتنسبها الى الاول فالاول حتى وصلوا الى الاول باطلاق فلاح لهم نظام آخر وفعل اشترك فيه جميع الموجودات اشتركا واحد والوقوف على الترتيب الذي أدركه النظائر في الموجودات عند الترقى الى معرفة الاول هو سير والذي تدركه العقول الانسانية منه انما هو مجمل اسكن الذي حرك القوم ان اعتقدوا انها مرتبة من المبدأ الاول بحسب ترتيب الافلاك في الموضوع وانهم رأوا ان الفلك الاعلى فيما يظهر من امراته اشرف مما هيته وان سائر الافلاك تابعة له في حركته فاعتقدوا المكان هذا ما سكي عنهم من الترتيب بحسب المكان ولقائل ان يقول لعل الترتيب الذي في هذه انما هو من اجل الفعل لان من اجل الترتيب في المكان وذلك انه لما كان يظهر ان افعال هذه الكواكب اعنى السيرة حركاتها من اجل حركات الشمس فعمل المحركين لها انما يتقدمون في حركاتها بحركة الشمس ونحرك الشمس عن الاول فلذلك ليس يلقي في هذا المطلب مقدمات يقينية بل من جهة الاولى والاغلب واذا قد تقرر هذا فليزجج الى ما كتبنا به (قال ابو حامد) الجواب الثاني هو ان من ذهب الى قوله لا يخرج عنه (قلت) هذه جهة من وجوب أن يكون الاول بعقل من ذاته انه مبدء عقل ذاته عقلا ناقصا وأما ما اعترض ابو حامد على هذا فعليه ان كان عقل ما هو له مبدءا فلا يخول ان يكون ذلك لهلة اول غير لهلة فان كان لهلة لزم ان يكون الاول لهلة ولا لهلة لا الاول وان كان لهلة لزم ان يكون لهلة كثيرة وان لم يعلم فان لزمت عنه كثرة لم يكن واجب الوجود لان واجب الوجود لا يكون الا واحدا والذي يصدر عنه اكثر من واحد هو ممكن الوجود والممكن الوجوده فنتقرا الى علة فقد بطل قولهم ان يكون الاول واجب الوجود وان لم معلوله (قال) واذا كان كون المعلول عالما بالهلة ليس من ضرورة وجوده فاحرى ان لا يكون من ضرورة كون الهلة ان تكون عارفة معلولها (قلت) هذا الكلام سفسطائي فانه اذا فرضنا الهلة عقلا بعقل معلوله فانه ليس لزم عن ذلك ان يكون ذلك لهلة زائدة على ذاته بل كنفس ذاته اذ كان صدور المعلول عنه شأنا تابع لذاته ولان كان صدور المعلول عنه شيئا تابعا لذاته ولان كان صدور المعلول عنه لهلة بل لهلة يلزم ان يكون يصدر عنه كثرة لان ذلك على اصلهم راجع لذاته ان كانت ذات واحدة صدر عنه واحد وان كانت كثيرة صدر عنها كثرة وما وضع في هذا القول من أن كل معلول فهو ممكن الوجود فان هذا انما هو صادق في المعلول المركب فليس يمكن أن يوجد مركب وهو ازل فيمكن الوجود عند الفلاسفة فهو محدث وهذا في قد صرح به ارسطاطاليس في غير ما وضع من كتبه وسنبين هذا من قولنا بعد بينا اكثر عند التكلم في واجب الوجود وما الذي يسمى ابن سينا يمكن الوجود فهذا يمكن الوجود معلول بالاشتراك الاسم ولذلك ليس كونه محتاجا الى الفاعل ظاهر من الجهة التي منها ظهر حاله الممكن (قال ابو حامد) الا اعترض الثالث هو ان عقل المعلول الاو الى قوله هو لا في الهوس (قلت) الكلام ههنا في القول هو في موضعين (احدهما) فيما به عقل والايه عقل وهي مسئلة خاص

في المبادئ الهلالية من العقول المجردة والنفوس العالكية اما ان رتبنا ما في القول في الوجه الكلي وقد سبق الكلام فيها فيه واما في النفوس العالكية فعلى الوجه الجزئي على رأي المشائين اذ ليس للافلاك نفوس مجردة عندهم وعلى الوجهين جميعا على رأي الشيخ أبي علي لانه يثبت للافلاك نفوسا مجردة متعلقة باجرامها كمتعلق نفوسنا بابداننا ونفوسنا متعلقة باجرامها كنفوسنا باطمانه التي ترسم صور الجزئيات في الان الافلاك اساطير لا تختص تلك القوت بجزء من منابل ثم جميع اجزائها بخلاف

الإنسان فان تلك القوة لينافى الدماغ، وهو ان هذا هو المراد من اورد في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في اللوح المحفوظ فان اللوح عبارة عن النفوس الفلكية وانتقاشها بصور الخزيئات هو المراد من كونها مكتوبة في اللوح لان الارح جسم مسطح من درة بيضاء كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحمال كما يكتب للمصبيان على اللوح لان الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهي المقدار ولا يمكن أن يكتب على سبيل التفصيل أمور ٦٣ غير متناهية على جسم متناهي

المقدار وهو هذا بناء على ما زعموا من قدم العالم وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه فلا نكون جزئياته غير متناهية فلا استحالة في أن يكتب على لوح متناهي المقدار جميع ما كان وما سيكون الى يوم القيامة كما نطق به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم حذف القلم عما هو كائن الى يوم القيامة نعم لو قيل يكون الحوادث بأجسامها حتى الحوادث في دار الآخرة لا الى نهاية مكتوبة في اللوح لم يتصور اتساع الجسم المتناهي المقدار على النقوش الدالة عليها على سبيل التفصيل اللهم الاعلى ضرب آخر لا تقدر على احصائه القوى البشرية ثم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى نقل عنهم حجة لاثبات هذا المطلوب محصلها وان حركة الفلك ارادية لما تقدم والحركة الارادية لا تكفي في وقوعها الارادة الكلية لان الداخل في الوجود جزئ معين من جزئياتها ونسبة الارادة الكلية الى جميع الجزئيات واحدة

ففيها القديما وأما الكلام في ما صدر عن ابن سينا بالقول الذي حكاه هنا عن الفلاسفة وتجرده وورد عليهم فتوهم أنه رد على جميعهم وهذا كما قال تدمي عن قال في الحوس وليس هذا القول لاحد من القدماء وهو قول ليس يقوم عليه برهان الا ما ظنوا من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مواد كالحال في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة فانه ليس ذات العقل المعلوم عندهم الا ما يعقل من مبدئه ولا ههنا ثبوت ان أحدها ذات والآخرة معنى زائد على الذات لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركبا او بسيطا لا يكون مركبا والفرق بين العلة والمعلول أن العلة الاولى وجودها بذاتها أعني في الصور المفارقة والعلة الثانية بالاضافة الى العلة الاولى لان كونها معلولة هو نفس جوهرها وليس هو معنى زائد عليها كالحال في المعلولات انارية مثال ذلك أن اللون هو شيء موجود بذاته في الجسم وكونه علة للبهر هو من حيث هو مضاف والبصر ليس له وجود الا في هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الهيولى جواهر من طبيعة المضاف ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور المفارقة لئلا يذلل ذلك كانت الصور الحسية من طبيعة المضاف كما تبين في كتاب النفس (قال أبو حامد) الاعتراض الرابع أن نقول التثليث الى قوله زائدة عليها (قلت) الذي يقوله أن الجسم السماوي هو عندهم مركب من مادة وصورة ونفس فيجب أن يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه أربعة معان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى تصدر عنه الهيولى اذ ليس أحدهما مستقلة للثانية بل المادة علة للصورة بوجه والصورة علة للمادة بوجه ومعنى صدر عنه النفس ومعنى صدر عنه المحرك للفلك الثاني فيكون فيه تربع ضرورة القول بان الجسم السماوي مركب من صورة وهيولى كسائر الاجسام هو شيء غلط فيه ابن سينا على المشائين بل الجرم السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركبا لفسد عندهم ولذلك قالوا فيه انه غير كائن ولا فاسد ولا فيه قوة على المتناقضين ولو كان كما قاله ابن سينا لكان مركبا كالحيوان ولو سلم هذا لكان التربع لازما لمن يقول ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد قلنا ان الوجه الذي به هذه الصور بعضها اسباب لبعض وكونها أسبا بالاجرام السماوية ولما دونها وكون السبب الاول سببا لغيرها هو غير هذا كله (قال أبو حامد) الوجه الثاني ان الجرم الاقصى الى قوله علة بسيطة (قلت) معنى هذا القول أنهم اذا قالوا ان جسم الفلك هو معنى ثالث صدر وهو غير بسيط أعني أنه جسم ذو كمية ففيه اذن معنيان (أحدهما) يعطى الجسمية للجوهرية (والثاني) الحكيمية المحدودة فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد فلا تكون العلة الثانية مثلثة بل أربعة وهذا كما وضع فاسد فان الفلاسفة لا يبعدون أن الجسم بأسره يصدر عن مغارق وان صدر عندهم فاعنا تصد الصور الجوهرية ومقادير أجزائها عندهم تابعة للصورة ولكن هذا عندهم في الصور الهيولى لا في صور الاجرام السماوية عندهم من حيث هي بسيطة لا تنقل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن مبداء مغارق خارج عن أصولهم وبعيد جدا والفاعل بالحقيقة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس بفعل الصورة ولا الهيولى وانما يفعل من الهيولى والصورة المركب منه جميعا أعني المركب من الهيولى والصورة لانه لو كان الفاعل يفعل الصورة في الهيولى لكان يفعلها في شيء لامن شيء وهذا كله ليس رأيا للفلاسفة فلامعنى

فوقه هذا المعين بهادون آخر ترجم بالمرجح فاذن لابد فيهم ان ارادة جزئية متعلقة بخصوصية الحركة الواقعة للفلك ارادات جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة من نقطة معينة الى نقطة معينة أخرى فله لامحالة تصورات جزئية لتلك الحركات المتعلقة بالقوة الجسمانية ضرورة ان ارادتها موقوفة على تصورها وان الجزئيات الجسمانية لا تدرك الا بالآلات جسمانية فان المسافة للاحالة تشمل على امتداد يمكن أن يفرض فيه حدود جزئية تنجز المسافة بها الى أجزائها فقاطع تلك المسافة يتعيل الوصول الى آخرها

أو لا ثم يتخيل تلك الحدود واحد بعد واحد وينبثق من كل تخيل ارادة جزئية المقصد ذلك الحذف فمع وصوله اليه تنقضي تلك الارادة ويتجدد غيره فتميز كل ارادة سببا لوجود حركة ووجود كل حركة سببا للوصول الى حد وكل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد معه وهكذا فاذا كان للفلك تصور لجزئيات الحركة وأحاط بها أحاط لا محالة بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الارض من كون بعض اجزائه طالعة وبعضها غاربة ٦٤ ومن كون بعضها في وسط سماء وقوم تحت قدم قوم وكذا يعلم بما يلزم من

اختلاف النسب التي تتحدد بالحركة من التثليث والنسب ليس والمقابلة والمقارنة الى غير ذلك من الحوادث السماوية والحوادث الارضية تستند الى الحوادث السماوية اما بغير واسطة أو بواسطة واحدة أو أكثر وبالجملة وكل حادث أرضي فله سبب حادث الى أن يتقطع التسلسل بالارتقاء الى الحركة السماوية التي بعضها سبب لبعضها فاذا انتهت أسباب الحوادث الجزئية الى الحركات السماوية فالمتصور للحركات متصور لها لان تصور المزموم يسـ يلزم تصوره لو ازمه ولو ازمه لو ازمه الى آخر السلسلة وعدم علمها بما يحدث في المستقبل لعدم العلم بجميع أسبابه لان السماويات كثيرة ولها اختلاط بالحوادث الارضية وليس في القوة البشرية الاطلاع عليها وتفرد السماويات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول ولوزمها ولو ازمه الى آخر السلسلة قال ولها ذراعوا

لرده على انه رأى الفلاسفة (قال أبو حامد) جميعا عن الفلاسفة (فان قيل) سببه انه لو كان الى قوله للنظام المقصود (قلت) يريد بهذا القول ان الفلاسفة ليس يرون ان جرم الفلك مثلا جائز ان يكون أكبر أو أصغر مما هو عليه لانه لو كان باحد الوصفين لم يحصل النظام المقصود هنا ولا كان تحريكه كما هو هنا تحريكاً طبيعياً بل كان اما انما على هذا التحريك واما ناقصا او كلاهما مقتضى فساد الموجودات هنا لان الكبير كان يكون فضلا كما قال أبو حامد بل الكبير والصغير كلاهما كانا يقتضيان فسادا لعالم عندهما (قال أبو حامد) راد على الفلاسفة فنقول وتعين جهة الى قوله الى علة التركيب (قلت) حاصل هذا القول انه يلزمهم ان في الجسم أشياء كثيرة ليس يمكن أن تصدر عن فاعل واحد الا أن يقولوا ان الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة أو يتقدم وان كثيرا من لواحق الجسم يلزم عن صورة الجسم وصورة الجسم عن الفاعل وعلى هذا الرأي فليس تصدر الأفعال التابعة للجسم المتكون عن الفاعل له صدورا أو لا بل تنوسط صدور الصورة عنه وهذا القول سائق على أصول الفلاسفة لانه على أصول المتكلمين وأظن أن المعتزلة ترى ان ههنا أشياء لا تصدر عن الفاعل لانه في صدوره أو لا كما تراه الفلاسفة وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف يكون الواحدية الوجود النظام ووجود الأشياء الحاملة للنظام فلامعنى لاعادة ذلك (قال) الوجه الثالث هو ان الفلك الاقصى الى قوله لا يخرج عنه (قلت) البسيط يقال على معنيين (أحدهما) ما ليس مركبا من أجزاء كثيرة وهو مركب من مادة وصورة وبهذا يقولون في الاجسام الاربعية انها بسيطة (والثاني) يقال على ما ليس مؤلفا من صورة ومادة وهي الاجرام السماوية والبسيط ايضا يقال على ما أخذ الجزء والسكل منه واحد وان كان مركبا من الاسطوانات الاربعية والبسيط بالمعنى المقول على الاجرام السماوية لا يبعد ان توجد اجزاء مختلفة بالطبع كاليمين والشمال للفلك والاقطاب والكرة بما هي كرة يجب أن يكون لها اقطاب محدودة ومركز محدود وبه تختلف كرة كرة وليس يلزم من كون الكرة لها جهات محدودة أن تكون غير بسيطة بل هي بسيطة من حيث انها غير مركبة من صورة ومادة فبما قوة غير متشابهة من جهة ان الجزء القابل لموضع القطبين ليس هو أي جزء اتفق من السكرة بل هو جزء محدود بالطبع في كرة ولولا ذلك لم يكن لا كرمها كز بالطبع بها تختلف فهي غير متشابهة في هذا المعنى وليس يلزم من انزالها انما غير متشابهة في هذا المعنى أن تكون مركبة من اجسام مركبة مختلفة الطباع ولا أن يكون الفاعل مركبا من قوى كثيرة لان كل كرة فهي واحدة ولا يصح القول عندهم ايضا بأن كل نقطة من أي كرة انفتحت يمكن أن تكون مركزا وانما يخصها الفاعل فان هذا انما يصح في الاكرا الصناعية لافي الاكرا الطبيعية وليس يلزم عن وضع هذه أن كل نقطة من السكرة يصلح أن يكون مركزا وان الفاعل هو الذي يخصها أن يكون فاعلا كثيرا الا أن يضع انه ليس يلزم في الشاهد شي واحد يصدر عن فاعل واحد لان ما في الشاهد هو مركب من المقولات العشر فكان يلزم أن يكون كل واحد مما هو هنا يلزم عن عشر فاعلين وهذا كله معناه فاذات ادى اليه هذا النظر الذي هو شبه بالهذيان في العلم الالهي والمصنوع الواحد في الشاهد انما يصنع صانع واحد وان كان يوجد فيه المقولات العشر فما أكذب هذه القضية ان الواحد لا يصنع الا واحدا على ما فهم ابن سينا وابن نصر وأبو حامد

ان النائم يرى في نومه ما يكون في المستقبل

فان النفس الانسانية من شأنها الاتصال بتلك المبادئ الانتماء فوله بان تفكر فيما تورد الحواس عليها فاذا وجدت فرصة الفراغ من ذلك اتصلت بطباعها بما في نطبع فيها من الصور الخاصة هناك ما هو الذي بتلك النفس من أحوالها وأحوال ما يقرب منها من الال والولد والبلد ثم ان القوة المحيية التي من طباعها التي كانت تحيا كى تلك الامور بأمثله تناسبها في الجملة

فيمضي المدرك الحقيقي من الحفظ فيحتاج الى التعبير وهو ان يربح من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المخيلة بتلك الصورة وزعموا ان النبي عليه السلام ايضا طاع على الغيب بهذا الطريق الا ان نفوس الانبياء عليهم السلام لقوتها او قوتها بالجوانب المتقابلة لا تستغرقها الخواص الظاهرة ولا يكون اشتغالها بتدبير البدن ما تمنع من اتصالها بتلك المبادئ فلا حرج يرى هو في البقعة ما يراه غيره في المنام ثم القوة المخيلة تمثل له ايضا ما رآه وربما بقي الشيء بعينه في ذكره ٦٥ وربما بقي مثاله فيقترع مثل هذا الوحي

الى التعبير ولو لان جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب في بقعة ولا منام (ثم اجاب عما نقله عما حاصله) انه لم يجوز ان يكون اطلاع الانبياء عليهم السلام على الغيب واطلاع النائم في نوميه بما يكون في المستقبل بتعريف الله تعالى ابتداء او بواسطة ملك من الملائكة من غير احتياج الى شيء من ذلك (واما ما ذكر اولاً) فبني على مقدمات لسنا نطول باطالها لكاننا ننازع في مقدمات ثلاث منها (الاولى) قولكم ان حركات الافلاك ارادية وقد فرغنا من ابطالها فيما سبق (الثانية) قولكم لا بد في الحركة الارادية من ارادة جزئية وتصورات جزئية للحركات الجزئية فانها غير مسلمة اذ ليس للفلك جزء عندكم بل هو متصل في نفسه وانقسامه ليس الا بحسب الوهم ولا للحركة فانها واحدة بالاتصال فيمكن تشوقها الى استيفاء الايون الممكنة لها وكيفها التصور الكلي والارادة

في المشكاة فانه عول على مذهبهم في المبدأ الاول (قال ابو حامد) فان قيل لعل في المبدأ الى قوله لا يصدر منه كثير (قلت) هذا القول لو كانت به الفلاسفة لزمهم ان يعتقدوا ان في المعلوم الاول كثرة لانها لها وقد كان لزمهم ضرورة ان يقال لهم من اين جاءت في المعلوم الاول كثرة وكما يقولون ان الواحد لا يصدر عنه كثير كيف لزمهم ان الكثير لا يصدر عن الفاعل فهو لهم ان الفاعل لا يصدر عنه الواحد (ساقض قولهم ان الذي صدر عن الواحد الاول شيء فيه كثرة لانه لزم ان يصدر عن الواحد واحد الا ان يقولوا ان الكثرة التي في المعلوم الاول كل واحد منها اول فيلزمهم ان تكون الاوائل كثيرة والجيب كل الجيب كيف خفي هذا على أبي نصر وابن سينا لانهم اول من قال هذه الخرافات فقلدها الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة لانهم اذا قالوا ان الكثرة التي في المبدأ الثاني انما هي مما يعقل من ذاته وما يعقل من غيره لم يزم عندهم ان تكون ذاته ذات طبيعتين اعني صورتين فليت شعري اى هي الصادرة عن المبدأ الاول واى هي الغير الصادرة وكذلك يلزمهم اذا قالوا فيه انه يمكن من ذاته واجب من غيره لان الطبيعة الممكنة يلزم ضرورة ان تكون غيرا لطبيعة الواجبة التي استغنىها من واجب الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن ان تعود واجبة الا لو امكن ان تنقلب طبيعة الممكن ضرور به وكذلك ليس في الطبيائع الضرورية امكان اصلا كانت ضرورية بذاتها او بفرضها وهذه كلها خرافات واقلها بل اضعف من اكلها بل المتكلمين وهي كلها امور دخلية في الفلاسفة ليست حارجة على اصولهم وكلها اقلها بل ليست تنبأ مرتبة الاقناع الخاطي فضلا عن الجدلي ولذلك يحق ما يقول ابو حامد في غير ما موضع من كتبه ان علومهم الالهية ظنية (قال ابو حامد) قلنا فاذا جازمنا الى قوله بالمعلوم الاول (قلت) هذا اللزوم صحيح وبخاصة ان صبروا الفعل الصادر عن المبدأ الاول هي الوجدانية التي صار بها المعلوم الاول موجودا واحدا مع الكثرة الموجودة فيه فانهم ان جوزوا كثرة في المعلوم الاول غير محدودة لم يحل ان تكون اقل من عدد الموجودات او اكثر منه او مساوية له فان كانت اقل فحينئذ يلزم ان يدخلوا ثانيا ويكون شيء بلا علة وان كانت مساوية او اكثر لم يلزم ان يدخلوا مبدأ ثالثا ولكن تكون الكثرة الموجودة فيه فضلا (قال ابو حامد) ثم يلزم عنه الاستغناء الى قوله بالاضافة (قلت) يقول انه اذا جاز ان يوجد كثرة في المعلوم الاول عن غير علة لان العلة الاولى لا يلزم عنها كثرة جاز قد بر كثرة مع العلة الاولى واستغنى عن وضع علة ثانية وهما لول اول فان كان متصفا بوجوب شيء مع العلة الاولى بلا علة فهو مستحيل ايضا مع العلة الثانية بل لا معنى لقولنا علة ثانية اذ هي مقيدة في المعنى وليس يفتقر احدها من الآخر بزمان ولا مكان فاذا جاز ان يوجد شيء بلا علة لم يختص احدها العلانية به اعني الاولى او الثانية بل يكفي في ذلك ان يوجد مع احدهما ويستغنى عن وضعه مع العلة الثانية (قال ابو حامد) جميعا عن الفلاسفة فان قيل لقد كثرت الى قوله وهذا ايضا قاطع (قلت) لو اجاب ابن سينا وسائر الفلاسفة ان المعلوم الاول فيه كثرة ولا بد ان كل كثرة انما يكون منها واحد فوجدانية اقضت ان ترجع الكثرة الى الواحد وان تلك الوجدانية التي صارت بها الكثرة واحدة هي معنى بسيط صدرت عن واحد مفرد بسيط لا استراحو من هذه اللوازم التي ألزمهم بها ابو حامد وخرجوا من هذه الشناعات وابو حامد لما ظفر ههنا بوضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد مجيبا يجيبه بجواب صحيح من ذلك وكثرت المحالات

(٩ - تهافت ابن رشد) الكلية قال ولنه مثل للارادة الكلية والجزئية مثلا لا يفهم غرضهم فاذا كان للانسان غرض كلي في ان يحج بيت الله تعالى مثلا فهذه الارادة الكلية لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بقدر مخصوص بل لا يزل يتجسد الانسان في توجهه الى البيت تصور بعد تصور للكان الذي يخطاه والجهة التي سلكها ويتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة من اهل الوصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة للتصور الجزئي وهو مسلم في الجمع لان

الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فبغير تعيين مكان من مكان وجهته عن جهة الى ارض اخرى جزئية واما الحركة السماوية فلها جهة واحدة فان الحركة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تتجاوزها والحركة مرادة وليس ثم الاوجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهي كهوى الجبر الى اسفل فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطريق الخط المستقيم الذي هو عمود على الارض فتعين الخط المستقيم ٦٦ فلم يتقرر فيه الى تحدد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للمركز مع تحديد القرب

والبعد والوصول الى الحد الصدور عنه فكذلك يكفي في تلك الحركة الارادة الكلية (الثالثة) انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور توابعها ولوازمها وهذا ايضا غير مسلم وليس هذا الاقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي ان يعرف ما يلزم من حركته من نسبتها الى الاجسام التي فوقه وتحتة وحواليه وبطلانه لا يخفى على احد هذا ما ذكره (ونحن نقول) لم نجد فيما وصل اليه من كتبهم دليلا لمخصصا على هذا المطلوب والذي يمكن لهم ان يقال ان النفس الفلكية عالمها المبدأ الاول جلت عظمتها والعلم بالمبدأ مستلزم للعالم عاله المبدأ فتكون عالمها بجميع الحوادث لانها ترتقي اليه تعالى في سلسلة العلية ويحتمل أن يجعل على هذا الوجه قول الامام الغزالي رحمه الله تعالى في أثناء كلامه حيث قال ونفوس السموات مطلعة عليها لاطلاعها على السبب الاول اه وحواله منع ان النفس

واللازمة لهم وكل ما جربا لا يسر ولوعلم انه لا يرد به على الفلاسفة لما قرح به واصل فساد هذا الوضع قولهم الواحد لا يصدر عنه الا واحد ثم يضعوا في ذلك الواحد المصادرة كثيرة فليزعمهم ان تكون تلك الحركة عن غير حلة فوضعهم تلك الحركة محدودة محتاج الى ادخال مبداء ثالث ورابع بوجود الموجودات شي وضعي لا يضطر الى برهان وبالجملة هذا الوضع غير وضع مبداء اول وثاني وذلك انه يقال لم اختصاص العلة الثانية ان يوجد فيها كثيرة من دون العلة الاولى فهذا كله هذيان وخرافات واصل هذا انهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب ارسطاطاليس ومذهب من تبعه من المشائين وقد عرج هو في آخر مقاله بالآزم هذا المعنى واخبر ان كل من كان قبله من القدماء لم يقدر وان يقولوا في ذلك شيئا وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم لم تكون القضية ان العلة ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد قضية صادقة وان الواحد يصدر عنه كثيرة قضية صادقة ايضا (قال ابو حامد) ثم نقول هذا باطل الى قوله ووقع الاستثناء (قلت) هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما ذكرته في هذا الباب واذا جوبوب بالجواب الذي ذكرناه عنهم لم يلزم شي من هذه المحالات واما اذا فهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثرة من جهة وان الوحدة منه هي علة وجود الحركة فلن ينفلت من هذه الشكوك ابدأوا ايضا فان الاشياء انا أكثر عند الفلاسفة بالهيولى الجوهرية واما اختلاف الاشياء من قبل اعراضها فليس بوجوب عندهم اختلافا في الجوهرية كانت أو كيفية أو غير ذلك من أنواع المقولات والاجسام السماوية كما قلنا ليست مركبة من هيولى ومصورة ولا هي مختلفة بالذات اذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد لانها لو اشتركت في جنس لكانت مركبة ولم تكن بسيطة وقد تقدم القول في هذه الاشياء فلامعنى لتكثير القول فيه (قال ابو حامد) الاعتراض الخامس هو اننا نقول ان سلمنا الى قوله في المقولات (قلت) اما هذه الاقاويل كلها التي هي اقارب ابن سينا ومن قال بعزل قوله فهي اقارب غير صحيحة ليست جارية على اصول الفلاسفة ولكن ليست تبلغ من عدم الاقتناع المبلغ الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي فيها صورة حقيقة وذلك ان الانسان الذي فرضه يمكن الوجود من ذاته واجبا من غيره فاعل نفسه ولفاعله انا يصح تعديله بالعلة الثانية اذا وضع هذا الانسان فاما الوجودات من جهة ذاته ومن جهة علمه كما يضع المبدأ الثاني من قال بقول ابن سينا وكان من شأن الكل ان يضعوا المبدأ الاول سبحانه فانه اذا وضع هكذا لم ان يصدر عن هذا الانسان شيان اثنين احدهما من حيث يعلم ذاته والاخر من حيث يعلم صانعه لانه انما فرض فعلا من حيث العلم ولا يرد ايضا ان فرض فعلا من جهة ذاته ان يقول ان الذي يلزم منه من حيث هو يمكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود اذ كان هذان الوضعان موجودين لذاته فاذا نزل هذا القول من الشناعة في الصورة التي اراد ان يصورها هذا الرجل حتى تنفر بذلك النفوس عن أقوال الفلاسفة وتجسهم في آهين النظر ولا فرق بين هذا وبين من يقول اذا وضعتم موجودا حيا بجسماء مريد ابارادة عالما يعلم سمعا بصيرا متكلميا بسمع وبصر وكلام يلزم عنه جميع العالم لزم ان يكون الانسان الحي العالم السميع البصير المتكلم يلزم عنه جميع العالم لانه ان كانت هذه الصفات هي التي تقتضي وجود العالم فيجب أن يكون لا فرق فيما يوجب في كل موجود بوصفها فان كان الرجل قصه نقول الحق في هذه الاشياء فلفظ

الفلكية عالمها بالمبدأ الاول بحقيقته فان النفس الانسانية لا تعلم بحقيقته فلم لا يجوز ان تكون النفوس فهو الفلكية ايضا كذلك ومنع ان العلم بالمبدأ يستلزم العلم عاله المبدأ وقد سبق تحقيق القول فيه (لا يقال) عدم ادراك النفس الانسانية له تعالى بحقيقته انما هو لاشغاله عما يمنع من الاتصال بالمبادئ العالمية والانتقاش عما فيها من الصور المعقولة ولا مانع في النفوس الفلكية من ذلك (لا نقول) لان العلم انه لا مانع في النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما يتبع المزاج من الشهوة

والغضب والحرص والحقد والحسد والجور والالام وغير ذلك على تقدير ثلثه لا يوجب انتفاء المانع الا اذا ثبت المنع في ذلك
فأني لم أثبت ذلك هذا اذا قيل ان الافلاك نفوس مجردة (وأما على رأي المشائين) فالامر ظاهر فان الافلاك ليس لها نفوس مجردة
عندهم والنفس المنطقية في المادة لا تصودا كما له تعالى لان الجسماني لا يدرك المجرد (وأما ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله تعالى)
فالفهم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمية بجزئيات الحركات الصادرة ٦٧ عن الصدور هاهنا بالارادة (وجميع

الحوادث الجزئية الارضية
والسموية لازمة لها)
فيلزم من العلم بها العلم
بتلك الحوادث وهو
لا يتناسب مذهب الفلاسفة
ولا يصح نسبته اليهم لان
الحركات الفلكية وما
يستند اليها من الاوضاع
ليست عللا لتامة بالحوادث
ولا عللا فاعلية لها بل هي
معدلات لحوادث يحصل
الحوادث فيها وانما مبدأ
وجودها هي المبادئ
المفارقة والعلم بمعدلات
الاشياء لا يستلزم العلم بها
عندهم أصلا بل انما
يدعون ان العلم بالعللة
اتامة يستلزم العلم بالعلول
بل الواقع في كلامهم هو
الاستدلال بكون حركات
الافلاك ارادة على ان لها
نفوسا شاعرة بما تفعلها
لامتناع ارادة الشيء بدون
الشعور به (وأما الاستدلال
بكون حركاتها ارادية على
صكونها عالمية بجميع
الحوادث فكل ما ذكره
آخرا من ان نفوس
السموات مطلعة عليها
لاطلاعها على السبب
الاول ولوازمها ولوازم
لوازمها الى آخر السلسلة

فهو معذور وان كان علم التمويه فيها مقصده فان لم يكن هنالك ضرر وداعية له فهو غير معذور وان كان
انما قصد بهذا يعرف انه ليس عنده قول برهاني يعتمد عليه في هذه المسئلة أعني المسئلة التي هي من أين
جاءت الكثرة كما يظهر بعدم قوله فهو صادق في ذلك اذ لم يبالغ الى جعل المرتبة من العلم المحيط بهذه
المسئلة وهذا هو الظاهر من حاله فيما بعد وسبب ذلك انه لم ينظر الى جعل الا في كتب ابن سينا فلفظه
القصور في الحكمة من هذه الجهة (قل أبو حامد) فان قيل فاذا ابطالتم الى قوله ولا تتفكر وفي ذات الله
تعالى (قلت) قوله ان كل ما قصر عن ادراكه العقول الانسانية فواجب ترجيح فيه الى الشرع حق
وذلك ان العلم المتلقى من قبل الوحي انما جاء متمم للعلوم العقل أعني كل ما يحجز عنه العقل أفاده الله تعالى
الانسان من قبل الوحي والمهز الممدارك الضرورية علمها في حياة الانسان ووجوده منها ما هو عجز
باطلاق أي ليس في طبيعة العقل ان يدرك ما هو عقل ومنها ما هو عجز بحسب طبيعة صنف من الناس
وهذا العجز اما ان يكون في أصل الفطرة واما ان يكون لامر عارض من خارج من عدم تعلم علم الوحي
رحمة لجميع هذه الاصناف وأما قوله وانما غرضنا ان نشوش دعاويهم وقد فاته ان لا يلبق هذا الغرض
به وهي هفوة من هفوات العالم فان العالم بما هو عالم انما قصده طلب الحق لا ايقاع الشكوك وتخبر
العقول وقوله فانه ليس يعرف استحالة صدور اثنين عن واحد كما يعرف استحالة كون الشخص الواحد
في مكانين فانه وان لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون المقدمة
القائلة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من أن تكون يقينية في الشاهد والمقدمات
اليقينية تنفذ على ما تبين في كتاب البرهان والسبب في ذلك ان المقدمات اليقينية اذا ساعدتها
الغاية قوى التصديق فيها واذا لم يساهدها الخيال ضعف والخيال غير متغير الا عند الجمود وذلك ان
من ارناض بالمعقولات واطرح التخييلات فاما قدمتان في مرتبة واحدة عندهم من التصديق وأكثر
ما يقع اليقين بمثل هذه المقدمات اذا تصفح الانسان الموجودات الكائنة الفاسدة قرأ أنها انما تختلف
لسماتها وواحد ودواما من قبل أفعالها وان لو صدر أي موجودا اتفق عن أي فعل اتفق عن أي فاعل
اتفق لا تحتلط الذوات والحدود وبطلت المعارف فالتفكير من لا انما تميزت من الجادات بأفعالها
الخاصة الصادرة عنها والجادات انما تميز بعضها عن بعض بأفعال تخصها وكذلك النفوس ولو كان يصدر
عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن فرق بين الذات البسيطة
والمركبة ولا تميزت لنواها وان أمكن ان يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة فقد أمكن فعل من غير
فاعل وذلك ان الموجودات اوجدها من وجود لا عن معدوم وكذلك ليس يمكن أن يوجد المعدوم من
ذاته فاذا كان المحرك للمعدوم والمخرج له من القوة الى الفعل انما يخرج من جهة ما هو بالفعل فواجب
أن يكون نحو الفعل المخرج له من المعدوم الى الوجود وان خرج أي مفعول اتفق من أي فاعل اتفق
لم يمنع أن يخرج المفعولات الى الفعل من ذاتها من قبل فاعل بفعلها بان يخرج انحاء كثيرة من
القوة الى الفعل عن فاعل واحد فواجب أن يكون فيه أعني تلك الانحاء وما يناسبها لانه ان لم يكن فيه
الانحاء واحد منها فخرج من سائر الانحاء انما خرج من نفسه من غير مخرج له وليس لقائل أن
يقول ان شرط الفاعل انما هو أن يوجد فاعلا لا فقط لا ينحصر الفعل بخصوص فاعله لو كان ذلك كذلك

ان ارادته لاطلاع على الحركات الفلكية التي هي السبب الاول بالنسبة الى الحوادث فهو اعادة الكلام الاول وتكراره من غير زيادة
فائدة وقد عرفت ما فيه وان ارادته لاطلاع على المبدأ الاول على الاطلاق أعني الواجب تعالى فيه جع خاص له الى ما ذكرناه من
الاستدلال وتكون المقدمات المذكورة في صدر كلامه من كون حركاتها ارادية وعدم كفاية الارادة الكلية والتصور الكلية وغير
ذلك مستند كفي الدليل وان التزم الاستدلال فلا وجه للجواب عن الدليل بنوع المقدمات المستدركة التي لا يدخل لها في المقصود

أصلاً وقد أجاب أولاً عن كون الحركة ارادية وثانياً عن الاحتياج في الحركة الارادية الى تصورات جزئية ولا حاجة في تقرير الدليل على الوجه الثاني الى شيء من نيتك المقدمة أصلاً ثم انما ذكر رحمه الله يدل على ان قصة الوحي والرؤيا دليل آخر حيث قالوا ولا أن جميع الكائنات ثابتة في الوجود المحفوظ لما عرف الانبياء الغيب وأجاب بأنه يجوز ان يكون بتعريف الله تعالى ابتداءً أو بواسطة ملك من الملائكة ويمكن توجيه جوابه ٦٨ الأخير بوجهين (أحدهما) وهو الموافق لأصول الاسلام هو انه يجوز ان يكون

اطلاع النبي عليه الصلاة والسلام على الغيب بان يعرف الله ملكاً من الملائكة ما يريد اعلامه للنبي من الغيب ويأمره بان يلقى الى النبي عليه الصلاة والسلام من غير أن يكون له اطلاع على جميع الحوادث وكذا الحال في التاميم (وثانيهما) وهو الموافق لأصول الفلاسفة هو ان ما ذكر لا يدل على كون النفوس الفلكية عالمة بما يلبي في ذلك أن يكون مجرد من الجردات عالمها وتتصل النفس به عند تحللها من علائق البدن وشواغلها سواء كان ذلك الجرد نهسا فليكن أو عقلا من العقول لكن لا يخفى على من مارس كتبهم وتتبع كلامهم أنهم يعملون قصة الرؤيا والوحي من فروغ كون الجردات عامة بجميع الاشياء لانهم يستدلون بقصة الرؤيا والوحي على كون النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث وفوقه بين الحركة المستندرة والمستقيمة بأنه لا بد في الحركة المستقيمة من تحريك

لفعل أي موجودات في أي فعل اتفق واختلطت الموجودات وأيضا فان الموجودات المطلقة أعني الكل أقرب الى العدم من الموجودات الحقيقية ولذلك نفى القول بوجوده مطلقا وكونه مطلقا القائلون بنفي الاحوال وقال القائلون بآثارها انها لا موجودة ولا معدومة فلو صح هذا لصح أن تكون الاحوال عللة لوجودات وكون الفعل الواحد مصدر عن واحد هو في العالم الذي في الشاهد بين منه في غير ذلك العالم فان العلم يتكرر بتكرار المعقولات للعالم لانه اغنا بعلمه على النحو الذي هي عليه موجودة وهي عللة علمه وليس يمكن ان تكون المعلولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا يكون العلم الواحد عللة لصدور معلولات كثيرة عنه في الشاهد مثال ذلك ان علم الصانع الصادر عنه مثلا الخرافة غير العلم الصادر عنه السرمي لكن العلم القديم يخالف في هذا العلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث فان قيل فما تقول انت في هذه المسئلة وقد ابطال مذهب ابن سينا في عللة الكثرة فاقول انت في ذلك فانه قد قيل ان فرق الفلاسفة كانوا يجيبون في ذلك الواحد من ثلاثة اجوبة (أحدها) قول من قال ان الكثرة اغنا جاءت من قبل الهيولى (والثاني) قول من قال ان اغنا جاءت من قبل الآلات (والثالث) قول من قال من قبل الوسائط وحكي عن آل ارسطو أنهم يحسموا القول الذي يجعل السبب في ذلك التوسط (قلت) ان هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهاني ولكن استنجد لارسطو ولئن شهر من قدماء لمثاين هذا القول الذي نسب اليهم الا فرور يوس الصوري صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم يكن من حذاقهم والذي يجري عندي على اصولهم ان سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الاسباب أهني المتوسطات والاستعدادات والآلات وهذه كلها قد بينا كيف تستند الى الواحد وتزجج اليه اذا كان وجود كل واحد منها بوحدة محضة هي سبب الكثرة وذلك انه يشبه ان يكون السبب في كثرة القول المفارقة لاختلاف طوائفها القابلة فيما تفعل من المبدأ الأول وفيما تستفيد منه من الوحدة التي هي فعل واحد في نفسه كثير كثيرة القوابيل له كالحال في الرئيس الذي تحت يده رئاسات كثيرة والصنائع التي تحت اصنائع كثيرة وهذا تفحص عنه في غير هذا الموضع فان تبين شيء منه والارجع الى الوحي وامان الاختلاف يقع من قبل الاسباب الاربعه فبين وذلك ان اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف تحركها واختلاف صورها وموادها ان كان لها مواد وافعالها المخصوصة في العالم وان كانت ليست من أجل هذه الافعال عندهم واما الاختلاف الذي يمرض أروا لمادون فلك القمر من الاجسام البسيطة فهو اختلاف المادة مع اختلافها في القرب والبعد من المحركين لها وهي الاجرام السماوية بمثل اختلاف النار والارض وبالمجمل المتضادات واما السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين احدهما ماهلة للكون والثانية للفساد فاختلاف الاجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب الكون والفساد بسبب الاختلاف الذي يكون من قبل الاجرام السماوية هو شبهة بالاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف الآلات واذا كان ذلك كذلك فاسباب الكثرة عند ارسطو من الفاعل الواحد هي الثلاثة اسباب ورجوعه الى الواحد هو بالمعنى المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثرة واما مادون فلك القمر فانه يوجد الاختلاف فيه من قبل الاسباب الاربعه أعني اختلاف الفاعلين واختلاف المواد واختلاف الآلات وكون الاعمال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من الآلات ومثال الاختلاف الذي يكون من قبل اختلاف القوابيل وكون التخلقات بعضها اسبابا لبعض كاللون فان اللون

الاجزاء التي في المسافة شيئا بعد شيء ومن ارادة الحركة في كل منها بخلاف المستدبر فانه يكفي فيها التحريك واحد وارادة واحدة بناء على ان الحركة المستقيمة من مبداء معين الى منتهى معين يمكن على طرق متعددة غير محصورة بان تحرك على الخط المستقيم الاصل بينهما وان تحرك على خطوط اخرها لثمة عن الاستقامة الى اليمن أو الشمال ولكن الحركة من كل محيد الى آخر من الحدود الواقعة بين ذلك المبدأ والمنتهى فلا بد من تحريك الاجزاء التي تقع الحركة عليهم شيئا بعد شيء وارادة

الحركة فيهما من حلال آخر على وجه مخصوص لئلا يلزم الرجحان بالمرجح (وأما الحركة المستديرة) فانها احدى تعين القطبين والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فلا يحتاج الى تخيل للاجزاء والارادات برود عليه أن ماتتوقف عليه الحركة اما ان يكون تخيل كل واحد من الحدود والجزاء التي يمكن فرضها في المسألة او تخيل بعضها دون بعض والاول يستلزم أن يكون التحريك تخيلات وارادات غير متناهية لان المسألة قابلة للتقسيم الى غير النهاية لكن كل عاقل يحسم ٦٩ نفسه الامر بخلافه عند حركته

الاختيارية في مسافة ولو فرض الكلام على أصل الحركة الذي لا يتجزأ فلا خفاء في أنه ليس بالتحريك في مسافة فربما مثلاً لا تخيلات وارادات بعدد الأجزاء التي في تلك المسافة والشأنى بوجوب جواز تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من أجزائها لانه اذا حاز ذلك في بعض المسافة فلنجزئ كلها والابلزم الرجحان بالمرجح والحق ان الحركة من المبدأ الى المنتهى أمر بسيط لا انقسام فيها أصلاً فيكون في صدور رها تخيل المسافة بأمرها اجالا وارادة الحركة عليها ولا حاجة الى تخيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها بخصوصها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تخيلات وارادات لبعض الأجزاء فتلك لأسباب آخر اتفاقية واقعة في تلك الاوقات لا لاحتياج الحركة اليها انهم اذا انقطع الحركة اليها قبل الوصول الى المقصد

الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في البصر والذي يحدث في البصر غير الذي يحدث في الخيال والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في القوة الحافظة وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس (المسألة الرابعة) في تهيئتهم عن اثبات الصانع تعالى (قال أبو حامد) الناس فرقتان الى قوله لا يحتاج فيه الى برهان (قلت) بل مذهب الفلاسفة مفهوم من الشاهد أكثر من المذهبين جميعا وذلك أن الفاعل ياتي صنفين صنف يصدر منه مفعول يتعلق به فاعله في حال كونه وهذا اذا تم كونه استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصنف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول الا بتعلق الفاعل به وهذا الفاعل يخصه ان فعله مساو لوجود ذلك المفعول اعني أنه اذا عدم ذلك الفاعل عدم المفعول واذا وجد ذلك الفاعل وجد المفعول أى هما معا وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الأول لانه يوجد مفعوله ويحفظه والفاعل الآخر يوجد مفعوله ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الابتعاد هذه حال المحرك مع الحركة والأشياء التي وجودها انما هو في الحركة فالفلاسفة لمسا كانوا يفتقدون ان الحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده الا بالحركة قالوا ان الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم وان له طرفه عين عن التحريك بل لطل العالم فعملوا قياسهم هكذا انه لم يعمل أو شيء وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل موجود بوجوده فان تجو من ذلك العالم له فاعل موجود بوجوده فمن لم عنده أن يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادثا قال العالم حادث عن فاعل قديم ومن كان فعل القديم عنده قدما قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قديما وعمله قديم أى لا أول له ولا آخر لانه موجود قديم بذاته كما تخيل لمن يصفه بالعدم (قال) يجيب عن الفلاسفة فان قيل نحن الى قوله نعيه بالمبدأ الأول (قلت) هذا كلام مقنع غير صحيح فان اسم الفاعل يقال باشتراك الاسم على العمل الاربعه أعني الفاعل والصورة والهيولى والمغاية ولذا لو كان هذا جواب الفلاسفة لكان جوابا مختلفا فانهم كانوا يسمون عن أى عمل أرادوا بقولهم ان العالم له عمل ولا يلو قالوا اردنا بذلك لسبب ما فعل الذي فعله لم يزل ولا يزال ومفعوله هو فعله لكان هذا جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير معترض عليه ولو قالوا اردنا به السبب الصوري لكان معترضان فرضوا صورة العالم قائمة به وان قالوا اردنا صورة مقارنة للمادة تجري قوتهم على مذهبهم وان قالوا صورة هيولى لم يكن المبدأ عندهم شيئا غير جسم من الاجسام وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق الغاية كان جاريا ايضا على اصولهم واذا كان هذا الكلام فيه من الاحتمال ما ترى فكيف يصح ان يجادل جوابا للفلاسفة قوله وتسمية المبدأ الأول على معنى أنه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره كلام ايضا مختل فان هذه التسمية تصدق على الفاعل الأول أو على السماء بأمرها وبالجهة على أى نوع كان من الموجودات اذا فرض لاعلة له ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية وقوله عنهم انما هو شيء موجود لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلام مختل ايضا فانه يحتاج أن يفصل العمل الاربعه وبين أن في كل واحدة منها أول ولا أعني أن العمل الفاعلية ترتقي الى فاعل أول والصورة الى الصورة أولى والمادية

كما تنقطع حركة المسافر في كل مرحلة فلا بد للحركة من ذلك الحد من تصور آخر وارادة أخرى لانهم حركة أخرى مقارنة في الوجود لما انقطع فيها (وأما منعه للتقدمه القائله بانه اذا تصور الحركات تصور توابعها ولو زعمها) فان أراد به ان مجرد تصورات الحركات لا يستلزم تصور لوازمها ذلك حتى لا شبهة فيه له كما به قدح فيما ذكره من الدليل لا فيما قصده الحكم لانهم لا يدعون ذلك بل انما يدعون ان تصور الحركات مع جميع ماله مدخل في وجود تلك اللوازم بوجوب تصور رها وان أراد ان تصور الحركات مع جميع

ماله مدخل في وجود تلك اللوازم لا يوجب تصور ما قبله وليس هذا الاكقول القائل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته ينبغي
 ان يعرف ما يلزم من حركته في غاية السقوط ثم ان اسمه قد يكون النفوس الفلكية عامة بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية حيث قال
 وكيف يمتنع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم جزئية مفصلة لانها لا تعدادها ولا غاية لأحاديثها ثم ترقى من الاستبعاد
 الى ادعاء الضرورة في استحالة ٧٠ بقوله ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فليأس من عقله وأنت تعلم ان الاستبعاد

لا يفيد في مثل هذا المقام
 ودعوى الضرورة لا تنفع
 في محل النزاع ثم ادعى أن
 الغالب على الظن أن
 النفوس الفلكية من
 نوع النفوس الانسانية
 وان لم يكن غالباً على الظن
 فلا أقل من انه محتمل عند
 العقل ولما لم يحز للنفس
 الانسانية أن تدرك أمورا
 غير متناهية على سبيل
 التفصيل دونه احتمال عند
 العقل أن لا تكون النفس
 الفلكية أيضاً عاملة بها
 وهذا يبطل دعواهم
 القاطع بما قطعوا به وان
 زعموا أن النفس الانسانية
 من شأنها أيضاً أن تدرك
 جميع الاشياء الآن
 اشتغالها بأمراض البدن
 منعها عن ذلك ولا مانع
 في النفوس الفلكية منعها
 عدم المانع في النفوس
 الفلكية ولم لا يجوز أن
 يكون لها مانع كاشتها لها
 بعبادة رب العالمين وغير
 ذلك مما هو أجلي وأعلى
 من عوائقنا وانتفاء
 الموانع التي فينا لا يدل
 على انتفاء الموانع كلها اذ لم
 يثبت انحصار المانع فيها
 عننا واول هنالك مانعا

الى مادة أولى والغائية الى غاية أولى ويبقى بعد هذا بيان ان هذه العلل الاربع الاخيرة تترقى الى علة
 أولى وهذا كله غير ظاهر من هذا القول الذي حكاه عنهم وكذلك القول الذي أتى به في بيان ان ههنا علة
 أولى كلام مختل وذلك ان قوله فاننا نقول العالم موجود وكل موجود اما أن يكون له علة أو لا علة له الى
 آخر قوله وذلك ان اسم العلة يقال باشتراك الاسم وكذلك مرور الاسباب الى غير نهايتها فهو من جهة
 ما عندهم ممنوع ومن جهة واجب عند الفلاسفة وذلك انه ممنوع عندهم اذا كانت بالذات وعلى استقامة
 ان كان المتقدم منها شرطاً في وجود المتأخر وغير ممنوع عندهم اذا كانت بالعرض ودوراً اما اذا لم يكن
 فساد المتقدم شرطاً في وجود المتأخر وكان هنالك فاعل أول مثل وجود المطر من الغيم والغييم عن
 الجرار والجار عن الجرفان هذا امر عندهم الى غير نهاية لكن ذلك ضروري بسبب أول وكذلك وجود
 انسان عن انسان الى غير نهاية لان وجود المتقدمات عندهم في أمثال هذه ليس هو شرطاً في وجود
 المتأخرات بل ربما كان الشرط فساد بعضها وأمثال هذه العلل هي عندهم مرتبة له أولى أزلية تنتهي
 الحركة اليها في علة من هذه العلل في وقت حدوث المعلول الاخيرة مثال ذلك ان سقراط اذا ولد
 أفلاطون فان محرك الانهي للتحريك عندهم في حين توليده اياه هو الفلك أو النفس أو العقل أو جميعها
 أو الباري سبحانه ولذلك يقول ارسطو ان الانسان يولده انسان وكذا الافلاك بعضها عن بعض الى أن
 تترقى الى محركها ومحركها الى المبدأ الأول فاذا ليس الانسان الماضي شرطاً في وجود الانسان لآتي كما
 ان لصانع اذا صنع مصنوعات متتابعة في اوقات متتابعة بالآلات مختلفة وصنع تلك الآلات بالآلات
 وتلك بالآلات آخر فان كون هذه الآلات بعضها عن بعض هو بالعرض وليس منها واحدة شرطاً في
 وجود المصنوع والآلات الاولى أعني المباشرة فالأب ضروري في كون الابن كما ان الآلة التي يباشر
 بها المصنوع ضرورية في كون المصنوع واما الآلة التي صنع بها تلك الآلة فهي ضرورية في
 كون الآلات المباشرة وابست ضرورية في كون المصنوع الذي صنع الآلة بالعرض ولذلك ربما كان
 فساد الآلة المتقدمة شرطاً في وجود المتأخرة اذا فعل المتأخرة من مادة المتقدمة مثلاً أن يكون
 انسان من انسان فسد بتوسط كونه نباتاً والنسب متباعدة وقد تقدم القول في هذا وأما التي
 تجوز مرور العلل الى غير نهاية بالذات فهي الدهرية ومن يسلم هذا يلزمه أن لا يعترف بعلة فاعلة ولا
 خلاف عند الفلاسفة في وجود علة فاعلة وقوله وان كان العالم موجوداً بنفسه لا علة له فقد ظهر
 المبدأ الأول بربان الدهر بيزوغهم معترفون بمبدأ أول لا علة له وانما اختلافهم في هذا المبدأ
 فالدهريون يقولون انه الفلك الكلي وغير الدهريين يقولون انه شيء خارج عن الفلك وان الفلك معلول
 وهو لا فرقان فرقة تزعم ان الفلك فعل محدث وفرقة تزعم انه فعل قديم ولما كان هذا البيان مشتركاً
 للدهريين وغيرهم قال نعم لا يجوز أن يكون المبدأ الأول هي السموات لانها عدد ودليل التوحيد عندهم يريد
 ان النظام الذي في العالم يظهر منه ان المدبر له واحد كما ان النظام الذي في الجيش يظهر منه ان المدبر له
 واحد وهو قائد الجيش وهذا كله كلام صحيح وقوله ولا يجوز ان يقال انه سماء واحدة أو جسم واحد أو
 نسم واحد أو غيره لانه جسم والجسم مركب من هيولى وصورة والمبدأ الأول لا يجوز ان يكون مركباً
 (قلت) اما قوله ان كل جسم مركب من هيولى وصورة ليس هو مذهب الفلاسفة في الجرم السماوي

آخر عنهما هذا كلامه ولا يلتبس على ذي مسكة ان هذا الكلام لا يدح في شيء من مقدمات الدليل ولا
 يصلح معارضاً للدليل أيضاً اذ ليس معنى الاحتمال هنا الا ان العقل لا يحكم بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز كلام من الاختلاف وهو دمه
 هي السواء به هذا التقدير لا يثبت خلاف مطلوبهم أعني كون النفوس الفلكية غير عاملة بجميع الحوادث الجزئية واختلاف
 النفوس الفلكية والانسانية ليس من مقدمات دليلهم حتى يلزم من عدم القطع به عدم القطع بالمطلوب فان تم دليلهم ثبت مطلوبهم

ولا يردح في ذلك الاحتمال وان لم يتم فالاعتراض هو منع المقدمات التي بتطرق اليها الشك أو النقص أو المعارضة وليس ما ذكره شيئا منها وان جعل ابتداء دليل على أن القول بان النفوس الفلكية عامة بجميع الحوادث الجزئية التي لا تنهاى لا يقطع به فان القطع به مبنى على القطع في مقدمه لا يقطع العقل به بابل نظن أن الامر على خلافها أو يتردد بيننا وبين نقيضها وهي أن النفس أعني الفلكية والانسانية متماثلتان في الحقيقة وانما قيل انه مبنى عليه لان النفوس الانسانية ٧١ لا يمكن لها أن تدرك أموراً غير

متناهية على سبيل
التفصيل دفعة فلولم يقطع
بتخالفهما في الحقيقة بل
جاز عند العقل اشتراكهما
في الحقيقة لم يقطع بكون
النفوس الفلكية عامة بها
لاشتراك افراد الطبيعة
الواحدة فيما يجب ويمكن
ويعتنع مع أن الحكماء
ادعوا القطع في أن النفوس
الفلكية عامة بجميع
الحوادث الجزئية التي
لا تنهاى يتجوز عليه
بأن الانسليم أن القطع بان
النفوس الفلكية عامة
بها مبنى على القطع بخلاف
النفسين (قوله) ادالنفوس
الانسانية لا يمكن لها أن
تدرك أموراً غير متناهية
على سبيل التفصيل دفعة
بمنوع لابطاله من دليل
وعدم اطلاعه على الوقوع
لا في الامكان فيكون
ما ذكره آخر ما أنه يجوز
أن يكون للنفوس
ما يمنعها عن الاطلاع على
جميع الحوادث خارجا
عن قانون المناظرة وهذا
آخر الكلام في هذه الرسالة
في الالهييات وبتولوه القسم
الثاني وهو ومباحث
الطبيعية

الآن يكون هنالك هيولى باشتراك الالهي والافلأكي انفرديا ابن سينالان كل مركب عندهم من هيولى
وصورة محدث مثل حدوث البيت والخزانة والسماوات عندهم محدث بهذا النوع من الحدوث
ولذلك سموها أزلية أى ان وجودها مع الازل وذلك انه لما كان سبب الفساد عندهم هو الهيولى كان
مالس به اسد ليس بذى هيولى بل هو معنى بسيط ولولا الالهي والافلأكي في هذه الاجرام لما لم
ان تكون مركبة من هيولى وصورة لان الأصل ان الجسم واحد في الوجود كما هو في المحس فلولو فساد
هذه الاجسام لافسدت هيولى وان الهيولى هي الجسم فالجسم السماوى لما كان لا يفسد دل على ان
الهيولى فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل وان النفس التي فيه ليس لها قوام بهذا الجسم لان هذا
الجسم ليس يحتاج في بقاءه الى النفس كما يحتاج اجسام الحيوانات وانما يحتاج الى النفس لان من
ضرورة وجوده أن تكون متفلسة بل لان الافضل من ضروريته ان يكون بالحالة الافضل
والمتفلسة افضل من غير المتفلسة والاجرام السماوية لا اختلاف عندهم انه ليس فيها قوة للجوهر
فلاست ضرورة ذات مادة كما هي الاجرام السماوية فاما ان تكون كما بقولنا مسطويوس صوراً واما ان
يكون لها مواد باشتراك وأنا قول واما ان تكون هي المواد أنفسها وتكون مواد حية بذاتها لاجبة
بحياة (قال أبو حامد) والجواب من وجهين الى قوله المتقدمة بالذكر (قلت) يريدانهم اذالم يقدروا
ان يشقوا الوحدةانية ولا قدر وان يشقوا ان الواحد ليس بجسم لانهم اذالم يقدروا على نفي الصفات كان
ذلك الأول عندهم ذاتا بصفات وما كان على هذه الصفة فهو جسم أو قوة في جسم ولزمهم ان تكون
الأول التي لا علة لها هي الاجرام السماوية وهذا القول لازم لمن يقول بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة
والفلاسفة ليس يحبون على وجود الأول الذي لا علة له بما نسبته اليهم من الاحتياج ولا يزعمون ايضا
انهم يحزنون عن دلائل التوحيد ولا عن دليل نفي الجسمانية عن المبدأ الأول وسأنت في هذه المسئلة فيما
بعد (قال أبو حامد) والوجه الثاني وهو ان الخاص الى قوله لا أصل له (قلت) قوله ولكن لعل لها علة
والعلة العلة علة وهكذا الى غير نهاية الى قوله وكل مسئلة ذكرتموه في النظر يبطل عليكم تجوز دورات
الأول لما شك وقد تقدم الجواب فيه حين قلنا ان الفلاسفة لا يجوزون معلولات لانهاية لها لانه
يؤدى الى معلول لا علة له ويوجبونها بانعرض من قبل علة قديمة لكن لا اذا كانت مستقيمة ومعاولا في
مواد لانهاية لها بل اذا كانت دورا واما ما يحكيه عن ابن سينان انه يجوز نفوسا لانهاية لها وان ذلك
انما يعتنع في جماله وضع فكلام غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة وامتناعه يظهر من البرهان
العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شئ مما ألزمهم من قبل هذا الوضع أعني القول بوجود
نفوس لانهاية لها بالفضل ومن أجل هذا قال بالتناصح من قال ان النفوس متعددة بتعدد الأشخاص
وانها باقية وأما قوله ومابا لهم لم يجوزوا أجساما بعضها فوق بعض بالمكان الى غير نهاية وجوزوا
موجودات بعضها قبل بعض بالزيادة الى غير نهاية وهل هذا التحكيك بارد فان الفرق بينهما عند
الفلاسفة ظاهر جدا وذلك ان وضع أجسام لانهاية لها معا يلزم منه ان يوجد لها لانهاية له كلا وان يكون
بالفضل وذلك مستحيل والزمان ليس بذى وضع فليس يلزم عن وجود أجسام بعضها قبل بعض الى غير
نهاية وجودها لانهاية له بالفعل وهو الذي امتنع عندهم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فان قيل

الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم بوجود الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب العادية والمسببات ذهب الفلاسفة
الى أن الطوائع الاجسام تارلوا فاما لا في موادها كالحرارة الحاصلة في مادة النار بسبب صورتها النوعية وفي مواد غيرا ايضا
كالاحتراق الحاصل في العطن من النار وأعداد مواد غيرا بواسطة الكيفيات الحاصلة منها في موادها كأعداد صورة النار لمادة
الماء بواسطة كيفية الحرارة لقبول الصورة الهوائية وتلك الطوائع قد تكون علة تاما بغير ادائها نارها وقد تكون علة ناقصة تحتاج

تلك الآثار في حصولها عن تلك الطبائع الى أمور آخرتضم اليها من الشرائط وارتفاع الموانع فاذا حصلت تتم العلة ويحصل الاثر من غير تخلف واذا تم استعداد المادة لقبول صورة أو عرض بواسطة الامور المدة حصل فيها ما استعدت هي له من صورة أو عرض اذا لمبدأنا في فاعليته لا يخل هناك ولا قصور في فهمه ولا تفاوت الامن جهة القابل فلا يتصور التخالف حينئذ لتتام القابل والفاعل واذا لم يحصل استعداد ٧٢ المادة مع حصول القبض لا امتناع حصول الملول بدون العلة التامة لا كما زعم بعضهم

من انهم أنكروا إمكان عدم حصول الشبع عند الاكل وعدم حصول هذا الشرب وعدم حصول الاسهال عند تناول الدواء المسهل كيف وما ذكر من الاكل والشرب وتناول الدواء المسهل ليست عللا تامه لما يترتب عليها من الشبع ولري والاسهال فانه يجب وزان يتزاق الماء كقول المدة الى الامعاء دفعة من غير انضمام في المدة فلا يحصل الشبع وان يحصل في المسار يقاسد فتعيق نفوذ الماء الى الكبد فلا يحصل الري وان يحصل في البدن قوة قاهرة لقوى الادوية المسهلة فلا يحصل الاسهال الى غير ذلك بل هي أجزاء من العلة التامة فان اتفق وجود سائر أجزاء عللها التامة مع ما ذكر من الشرب والاكل وتناول المسهل ترتب وجودها على ما ذكر لا امتناع التخلف عن العلة التامة والافلا (قال الامام الغزالي) وعلى هذا الاصل بنوا انكار بعض المجهزات المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام كالوقوع

البرهان القاطع الى قوله خارجة عنها (قلت) هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة اول ما نقله من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خير من طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الموجود وان طريق القوم انه من اعراض تابعة للبدن الاول وهو طريق اخذه ابن سينا من المتكلمين وذلك ان المتكلمين يرون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود يتقدم الى ممكن وضروري ووضعوا ان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم بأسره لما كان محكوما يجب ان يكون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جيد ليس فيه كذب الا ما وضعوا من ان العالم بأسره ممكن فان هذا ليس معروفا بنفسه فاراد ابن سينا ان يجمع هذه القضية ويجعل المفهوم من الممكن ماله علة كما ذكر ابو حامد في شرحه في هذه القضية لم يفته به القسمة الى ما اراد لان قسمة الموجود اولا الى ماله علة والى ماله علة ليس معروفا بنفسه ثم ماله علة لم يفته به ان يمكن الى ضروري فان فهم ثمانية الممكن الحق في أقصى الى ممكن ضروري ولم يفته الى ضروري له علة وان فهم ما من الممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك ان ماله علة فله علة وأمكن أن يضع ان تلك له علة وان يمر ذلك الى غير نهاية فلا ينتهي الامر الى موجود لاهلة له وهو الذي يمتونه بواجب الوجود لان يفهم من الممكن الذي وضعه بازاء ماله علة له الممكن الحق في فان هذه الممكنات هي التي يستحيل وجود الال فيها الى غير نهاية واما ان عني بالممكن ماله علة من الاشياء الضرورية فلم يبين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا تبين بعد ان هذا ضروري يحتاج الى علة فيجب عن وضع هذا ان ينتهي الامر الى ضروري تغيير علة الا ان تبين ان الامر في الجملة الضرورية التي من علة ومعلوم كالامر في الجملة الممكنة (قال ابو حامد) قلنا لفظ الممكن الى قوله الى التحكم المحض (قلت) وضع اسباب ممكنة لانها يلزم عنه وضع ممكن لافعال له واما وضع اشياء ضرورية لاهل غير متناهية فانما يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان له علة ليس له علة وهو صحيح الا ان المحال للارزاع عن اسباب بهذه الصفة غير اللازم عن اسباب من طبيعة الممكن فلذلك ان اراد مريد ان يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا مخرج برهان ان استعمل هكذا الموجودات الممكنة لا بد لها من عل نتقدم عليهم فان كانت الال ممكنة لزم ان يكون لها عل ومر الامر الى غير نهاية وان لم يكن هنالك لزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينتهي الامر الى علة ضرورية فاذا انتهت الامر الى علة ضرورية لم تخل هذه العلة الضرورية ان تكون ضرورية بسبب أو بغير سبب فان كانت بسبب سئل ايضا في ذلك السبب فاما ان عر اسباب الى غير نهاية فيلزم ان يوجد بغير سبب ما وضع انه موجود بسبب وذلك محال فلا بد ان ينتهي الامر الى سبب ضروري بلا سبب أي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضرورة فهذا النوع من التمهيل يكون البرهان صحيحا واما اذا خرج المخرج الذي أخرجه ابن سينا فليس يصح من وجوه أحدها ان الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الامم وقسمة الموجود اولا فله الى ما هو ممكن والى ما هو غير ممكن ليس يصح اعني انها ليست قسمة تحصر الموجودات ووجودها ما قوله في الرد على الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له عامة زائدة على ذاته والكل ليس بممكن على معنى انه ليس له عامة زائدة على ذاته خارجة منه يريدوا اذا سلم الفلاسفة أنهم اغايعنون بممكن الوجود ماله عامة وبواجب الوجود ماله علة قيل لهم لا يمنع على

أصولكم في النار من غير احتراق مع بقاء النار على طبيعتها وبقاء البدن على حقيقة وقلب العصاة انما هو في النار واول ما وقع في القرآن التحية من امثال ذلك كتأويلهم احياء الموتى في النار بالآلة الموت الجهل بحقيقة العلم وتلف العصاة من اهل الجنة لا اله الا الله الطاهرة على يد موسى عليه الصلاة والسلام شبهات المنكرين الى غير ذلك فنقول لهم اول ما يترجمون أن الطبائع علل تامه اما بانفسها او مع أمور تنضم اليها من وجود الشرائط وارتفاع

الموانع لما يترتب عليه من الآثار وإشراككم دليل على ما ذكرتم المشاهدة الترتب دائما أو كثيرا بين ما تزعمونه ولا وبين ما تزعمونه مع الحولات ومن البين المكشوف ان ترتب الشيء على الشيء دائما أو كثيرا وهو المسمى بالدوران لا يدل على العلية ولم لا يجوز ان يكون المدأ أجرى عادة تخلف الاحتراق عقيب عاصفة النار من غير ان يكون لماسة النار دخل في الاحراق وكذا في جميع المترتبات (وأما اقول) بان المبدأ لا يتصور فيه احراء المادة بناء على أنه موجب بالذات لافاعل ٧٣ بالاختيار وارجاء العادة انما يتصور فيها هو فاعل بالاختيار فقد

عرفت فساد منه في صدر الكتاب ثم نقول لهم ما ذكرتم من الاستعداد وو جرب القيص هذا تمامه وامتناعه بدونه مبنى على كون المبدأ موجبا بالذات وقد فرغنا عن ابطال دليلكم عليه فيما سبق (لا نقال) لولم يتوقف وجود الاثر على الاستعداد لما جزمنا بان الكتب التي في حجر تالم تطلب اناسا فاسدة ولا اولى البيت لم تطلب ذهبا أو فضة (لا نقول) أولا ما ذكرتم من ترك الازام فان المواد العنصرية مطبوعة عندكم للحركات الفلكية والاضاع التي تحدث بها ذهبي مباد لاستعداداتها المصور والاعراض في الجائز ان يحدث وضع غريب فلكي لا يحدث مثله في ألوف من السنين يقتضي حصول الاستعداد في مواد الكتب التي في حجر تالم قبول صورة الانسان في مواد أواني البيت بمحصل الصورة الذاتية وهذا الاحتمال

أصولكم ان تكون معلولات لانهاية لها وتكون الجملة واجبة الوجود فان من أصولهم انهم يجوزون ان يكون حكم الجز غير حكم الكل والجميع وهذا القول الاختلال فيه من وجوه فلهذا انهم لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم سواء كانت العلل والمعلولات من طبيعة المحكم أو من طبيعة الضرورى على ما تبين من قولنا والاختلال الذي لم ابن سينا في هذا القول انه قيل له اذا قسمت الموجود الى ممكن الوجود واجب الوجود وعذبت بالممكن الوجود ماله علة وبالأولى ما ليس له علة لم يمكن تبرهن على امتناع وجود علل لانهاية لها لانه يلزم عن وجودها غير متناهية ان تكون من الموجودات التي لا علة لها فلو كانت تكون من جنس واجب الوجود لاسيما انه يجوز عندكم ان يتقدم الازلى أسباب لانهاية لها كل واحد منها حادث وانما عرض لهذا القول هذا الاختلال بقسمة الموجود الى مالا علة له والى ماله علة ولو قسمه على النحو الذى قسمناه لم يكن عليه شئ من هذه الاعترافات وقوله ان القدماء يسلمون انه قد تقدم قديم بما لا غاية له الخويزهم دورات لانهاية لها وقول فاسدان هذا انما يقال عليه اسم القديم مع القديم الذى هو واحد باشتراك وقوله (فان قيل) فهذا يؤدى الى ان يتقوم واجب الوجود بمكان الوجود (قلنا) ان أردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فهو نفس المطلوب فلا نسلم انه محال بل يريد انهم ان أرادوا بالواجب مالا علة له وبالممكن ماله علة فلا نسلم انه يستحيل ان يتقوم ما ليس له علة بعمل لانهاية لها لان الانسان ذلك مستحيل هو رفع العلل لانهاية لها وانزالكم واجب الوجود هي نتيجتكم التي رتم انتاجها ثم قال وهو كقول القائل يستحيل ان يتقدم الى قوله ولا يصدق على المجموع يريد انه لا يستحيل ان يتقوم مالا علة لانه معلولات غير متناهية كما يتقوم القديم عندكم بالحوادث التي لانهاية لها فان الزمان عندكم قديم وهو يتقوم بازمنة محدثة وكذلك حركة الفلك عندكم قديمة والدورات التي تقوم منها غير متناهية بل هم أشد الناس انكارا لهذا وانما هذا من قول الدهرية وذلك ان المجموع لا يخلو ان يكون من أشخاص متناهية كائنه فاسدة أو غير متناهية فان كان من متناهية فكل متفق على ان الجنس كائن فاسد وان كان من أشخاص غير متناهية فان الدهرية تضع أنه ممكن وواجب أن يكون المجموع أزليا من غير علة تو جده عنه وأما الفلاسفة فانهم يجوزون ذلك ويرون أن مثل هذه الاحتماس من جهة ما يتقوم بأشخاص ممكنة كائنه فاسدة انه لا بد لها من سبب خارج من جهة تادائم أزلى هو الذى من قبله استنفادت هذه الاجناس الازلية ولا يزعمون ايضا أن استحالة علل لانهاية لها هي من قبل استحالة تقدم القديم بما لانهاية له فهم يقولون ان كون الحركات المختلفة بالجنس ههنا داعية لا تخل هو ان ههنا حركة واحدة بالعدد اذلية وان السبب في أن ههنا اجناسا ما كائنه فاسدة بالاجزاء اذلية بالكل ان ههنا وجود أزليا بالجزء والكل وهو الحرم السماوى والحركات التي لانهاية لها انما صارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة دائمة وهي حركة الحرم السماوى واديس حركة السماء وثلاثة من دورات كثيرة الا في الذهن فقط وحركة الحرم السماوى انما استنفادت الدوام وان كانت كائنه فاسدة بالاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه ان يحرك نارة ولا يحرك أخرى ومن قبل محرك لا يمكن فيه ايضا ان يتحرك حينئذ يمكن حينئذ من جهة ما هو محرك كما يلبي ذلك في الحركات التي لدينا وذهب الناس في الاجناس ثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس فهو كائن

١٠ - تنافت ابن رشد لا يمكن دفعه بيهان قاطع وثانيا بان العلم بهدم الانقلاب ليس بمستند الى العلم بتوقف وجود الاثر على الاستعداد حتى يلزم من انتفاءه انتفاؤه فان الصبيان والعوام يحصل لهم جرم بهدم الانقلاب بل يجوز مجوز الانقلاب عندهم سفوه ونسبوه الى الجنون مع أنه ليس لهم علم بالاستعداد ولا يتوقف حصول الاثر عليه بل هو علم ضرورى يخلفه الله تعالى فينا عند استمرار العادة بها فان خرق الله تعالى العادة يابقاع الانقلاب في زمان خرق العادات سلب هذه العلوم عن الاله قل

ولا يخالفه اهل ان ما ذكر ثم من ان حصول الاثر يتوقف على الاستعداد ولا يحصل بذونه فيمتنع تخالفه عنه استعمال استعداد المادة على تقدير تمامه لا يصلح وجه الانكار المجزآت المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام بطريق اتوا ترقان نفس النبي عليه الصلاة والسلام لما قوة تصرف في الاجسام العنصرية وان هيولى الاجسام العنصرية بمطية لها على اعترافكم وحينئذ لم لا يجوز ان يحصل للنار بواسطة تصرف نفس النبي ٧٤ في اصفه مانه عن التأثير في بدنه مع بقائه على حقيقة الخصوصية او يحصل لبدنه

صفة مانه اثباتا في رقيه فانا نرى من يطلى بدنه بالطبق ثم يقدى في تنور موقدة لا يتأثر فيه وكذا نرى القطننة تغرس في بعض الاشربة المعولة بالصبة ثم تغرس في النار فتعلق النار بتلك الزطوبة وتشتعل ولا تحترق القطننة البتة والذي لم يشاهد ما ذكرناه ينكره وليس انكار الخصم لاقاء ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق الا من قبيل انكار ما ذكرناه وكذلك قلب العصاة عبانا واحياء الموتى فاننا علم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت واستعدت لقبول الصورة النباتية حصل منها النبات ثم انه يستحيل دماغه اكل الحيوان واستمراره ثم يستحيل الدم منيما ينصب الى الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانية فتفيض من مبدئها فتصير حيوانا (واما ان استعداد الصورة الحيوانية لا يحصل الا بهذا الطريق) فلا علم انما به واهل هنالك طريقا آخر

فاسد من قبل انه ينتهي الانحطص ومذهب من يرى ان من الاجناس ما هي ازلية اي لا اول لها ولا آخر من قبل ان يظهر من امرها انها من انخص غير متناهية وهو لا قسم قالوا ان انخص هذه الاجناس انما صاع لها الدورام من علة ضرورية واحدة بالعدد والحقه ان تعدد مرات لانهاية لها في الزمان الذي لانهاية له وهو لا دهم الفلاسفة وقسم اعتقدوا ان وجود انخصها غير متناهية كاف في كونها ازلية وهم الدهرية فقف على هذه الثلاثة الآراء فحالة الاختلاف هو راجع الى هذه الثلاثة اصول في كون العالم ازلية او غير ازلية وهل له فاعل او لا فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحديث العالم طرف وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة متوسط بينهم او اذا اقرر هذا كله فقد تبين لك ان من يقول ان من يجوز هلا لانهاية لها ليس يمكن ان يثبت علة اولى قول كاذب بل الذي يظهر ضد هذا وهو انه من لا يعرف بوجود علة لانهاية لها لا يقدرا ان يثبت علة اولى ازلية لان وجوده معلولات لانهاية لها هي التي اقتضت وجوب علة ازلية من قبلها استفاد وجود ما لانهاية له والافقد كان يجب ان تنتهي الاجناس التي كل واحد من انخصها محدث وهذا الوجه فقط امكن ان يكون القديم علة للحوادث واوجب وجود الحوادث التي لانهاية لها وجود اول قديم واحد سبحانه لا اله الا هو (قال ابو حامد) بجميعها عن الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (فان قيل) الدورات ليست موجودة الى قوله اذا فرضوا وجودين ثم قال ابو حامد والجواب ان هذا الاشكال الى قوله لانهاية لها (قلت) اما جوابه عن الفلاسفة بان ماسلف من الدورات معدومة وكذلك ماسلف من صور العناصر المتكون بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف بالانتهاي ولا بعدم الانتهاء فليس يجواب صحيح وقد تقدم ذلك وما تشكك به عليهم من امر اعتقادهم في النفوس فليس شيء من ذلك من مذاهب القوم والنقلة من مسئلة الى مسئلة فمل سفسطائي والله اعلم بالصواب (المسئلة الخامسة) في بيان تجزئهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد الى قوله لا بد ان يكون واحدا (قلت) فهذا القول الذي اوردته ابو حامد (ثم قال ابو حامد مجيبا لهم على طريق المناقضة) قلنا قواكم نوع وجوب الى قوله لا غير ذاته محال (قلت) هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرديه ابن سينا وليس هو مسلكا لاحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة معقولة باسترك فيدخلها من احد ذلك المماندة كثير ولكن اذا فصلت تلك المماندة وعين المقصود منها قرئت من الاقوال البرهانية فنقول ابي حامد في التقسيم الاول انه تقدم فاسد قول غير صحيح وذلك انه قال ان المفهوم من واجب الوجود ما لعله له ولو قال قائل فيما لعله له اما ان يكون لعله له لذاته او لعله له لكان قولنا مستقيلا فكذلك قول القائل واجب الوجود لا يجوز ان يكون واجب الوجود اما لذاته واما لعله وليس الامر كذلك وانما معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تخصه من حيث هو واحد بالعدد او لطبيعة مشتركة له واغبره مثال ذلك ان تقول هل عمر و انسان من جهة انه عمر و او من جهة طبيعة مشتركة له ونحو الدفان كان انسانا من جهة ما هو عمر و فليس توجد الانسانية لغيره وان كان من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب من طبيعتين عامة وخاصة والمركب مع لول و واجب الوجود ليس له علة فواجب الوجود واحد فانه اذا خرج القول هذا المخرج كان قول ابن سينا وقوله والسبب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه لذاته اول لذاته كلا ما غير صحيح ايضا لان الشيء قد يسلب عن الشيء اما ليعني بسبب يخصه وهو الذي

لحصول استعداد الصورة الحيوانية لا تعلم يحصل لتلك المادة بواسطة نفس النبي عليه الصلاة والسلام في اقرب مده فاننا نرى ان بعض الحيوانات كما يحصل بالنسبة والذبح يحصل بالتولد ايضا كالحيمة المتولدة من الشعراذ التي في الماء الراكد وفيه زمانا طويلا ومن العناكب اذا دقت و جعلت كالمرهم وافت في صدوف ودفنت في الزبل اربعين يوما والمفاز المتولد من الطين والعقرب المتولد من الباذر و ج مع حصولها بالتولد ايضا وقد يكون حصول بعضها من المواد العنصرية في

أقرب مدة كالفـ فادع التي تنزل مع المطرف بعض الاوقات فان اسـ تعداد مادتها اقبول صورتها يحصل في الجوف مدة يسيرة اذ من
المعلوم أن الاجزاء الارضية المجتمعة القابلة لان يحل في صورته الضد فع لا تثبت في الجو مدة متناهية فقد تبين ان طرق الاستعداد
مختلفة فلا تنضب طاقتها البشرية ولا تحصرها فمن أين يعلم انتفاء الاستعداد في مادة المادة الميت اقبول الحياة حتى يجزم بعدم
انقلاب العصاة بانواع عدم حصول الحياة في بدن الانسان بعدما كان ميتا وما كان ٧٥ هذا الاضيق الحوصلة والانس

بالموجودات الغالبة
والذهول عن أسرار الله
تعالى في الخلقة ومن
استقر أعجائب العلوم لم
يستمد من قدرة الله تعالى
ما يحكي من معجزات الانبياء
عليهم السلام والسلام
بمحال من الاحوال (لا يقال)
لوجاز انقلاب العصاة انما
لجواز انقلاب الجوهر عرضا
وبالعكس اذ ليس في العقل
استحالة أحدهما أدنى
من استحالة الآخر (لانا
نقول) انقلاب العصاة انما
من قبيل انقلاب الماء
هواء فان بينهما مادة
مشتركة تخلف صورة
أحدهما وتلبس صورة
الآخر ولا نزاع في جواز
ذلك بحال ما ذكرت
اذ ليس بين الجوهر
والعرض مادة مشتركة
هي جزء منه ما حتى يمكن
الانقلاب بان يتخلع صورة
أحدهما ويلبس صورة
الآخر والانقلاب فيما
ذكر لا يتصور الا بان يكون
أحدهما بعينه هو الآخر
واستحالة ذلك ضرورة
وقد بينه علما بان الجوهر
اذا انقلب عرضا فان عدم
الجوهر ووجد العرض

ينبغي أن يفهم ههنا من ذاته واما الصفة غير خاصة له وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من اسم العلة
وقوله ان هذا ليس يصدق في الصفات التي على طريق الاحجاب فضع للاعن التي تكون على طريق
السلب ومعاينة ذلك بالمثال الذي أورده من السواد واللونية وذلك ان معنى قوله هو ان قولنا في السواد
انه لون لا يفسد الصدق والكذب عليه قول القائل اما أن يكون لونا لذاته اوله بل كلا القولين كاذبان
وذلك انه لو كان لونا لذاته لم أن لا تكون الجمرة لونا كما انه ان كان عروا لونا لذاته لم أن لا يكون خالد
انسانا وان كان لونا له لم أن تكون تلك الصفة زائدة على الذات وكل ما هو زائد على الذات أمكن
أن يتصور نفسه دون الزائد فيلزم هذا الوضع أن يتصور السواد من غير لونية وذلك مستحيل وهو كلام
مغلط فسطاى للاشتراك الذي في اسم العلة وفي قولنا لذاته وذلك انه اذا فهم من الذات مقابل
ما بالعرض كان صادقا قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته ولم يمنع أن يكون موجودا لغيره أي للجمرة
واذا فهم من قولنا انه موجود للسواد لعله أي لمعنى زائد على السواد أعني لعله خارجة عن الشيء لم يلزم
عنه أن يتصور السواد دون اللونية لان الجنس معنى زائد على الفصل والنوع وليس يمكن أن يتصور
النوع أو الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لافي الزائد الجوهرى وعلى هذا
يقسم الصدق والكذب قولنا ان اللون موجود للسواد بذاته اوله أي ان اللون لا يتخلو اما أن يكون
موجودا للسواد بعينه نفس الزائد أو بعينه هو معنى زائد على السواد وهذا هو الذي أراد ابن سينا بقوله
ان واجب الوجود لا يتخلو أن يكون واجب الوجود معنى يخصه في نفسه أو معنى زائد على نفسه لا يخصه
فان كان معنى يخصه لم يتصور هنالك موجودا اثنان كل واحد منهما واجب الوجود وان كان معنى
يعم كل واحد منهما ماركبا من معنى يعم معنى يخص والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا
هكذا فنقول أبي حامد في الذي منع أن يتصور موجودا اثنان كل واحد منهما واجب الوجود كلام
مستحيل فان قيل انه قد قلت ان هذا هو قرب من البرهان والظاهر منه البرهان فقلنا انما قلنا ذلك
لان قوة هذا البرهان هي قوة قول القائل ان المغايرة بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يتخلو أن
تكون مغايرة اما بالثخص فيشتركان في الصورة النوعية واما بالنوع فيشتركان في الصورة الجنسية وكلا
المغايرتين انما يوجدان لركبات ونقصان هذا عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات تتغير وهي
بساط لا تغاير النوع ولا تغاير الانحصار وهي العقول المغايرة لكن تبين من أمرهم أنه يجب أن يكون
فيها المتأخر في الوجود والمتقدم والالم يعقل ههناك تغاير أصل لوبرهان ابن سينا يتم على هذا الوجه واجب
الوجود ان كان اثنين فلا يتخلو أن تكون المغايرة التي بينهما بالعدد أو بالنوع أو بالتقدم والتأخر فان
كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانا متفقين بالنوع وان كان التغاير بالنوع كانا متفقين بالجنس وعلى
هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مركبا ان كان التغاير الذي بينهما بالتقدم والتأخر وجب
أن يكون واجب الوجود واحدا وهو العلة لجمها وهذا هو الصحيح فواجب الوجود اثنان واحد اذا لم يكن
ههنا غير هذه الاقسام الثلاثة تطل منها الاثنان وصح القسم الذي يوجب انفراد واجب الوجود
بالوحدانية (قال أبو حامد) مسألتهم الثانية ان قالوا فرضنا الى قوله عندهم (قلت) لم يشعروا بوحامد
بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني فأخذت يتكلم معهم في تجويز الكثرة بالحد على واجب الوجود

فلم ينقلب أحدهما الى الآخر بل انعدم أحدهما ووجد الآخر وان لم يتقدم بل وجد مع العرض فلم ينقلب أيضا بل انضاف اليه أمر
آخر وان لم يتقدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب أيضا ونحن لم نترق كتب أحدهما من الحكماء الذين يعتقد بشأنهم ما يدل
على انكار امثال هذه المجهزات لكن البعض من عوام المتفلسفة وهم جهل الذين لم يمارسوا العلوم قد جرت عادتهم بانه كاد امثال
هذه المجهزات بل كل ما كان على خلاف العادة المألوفة والمنهج المطردة وغرضهم من ذلك التمييز عن العوام في عدم الاعتراف بكل

ما يقال ورئيسهم الشيخ أبو علي قد استحسن طريقهم ووزع بفسيرتهم حيث قال أياك وان يكون تمثيلك عن العامة هو ان تكون منكرا
 اشكل شي فان ذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم تعرف امتناعه بالبرهان دون الخرق في تصديقك عالم بتميز بين يدك
 بينة واعلم ان في الطبيعة عجائب ولاتوى المالبية العاقلة ولا توى السافلة المنقولة اجتماعات على غرائب نعم يلزم على اصولهم انكار
 اشتقاق القمر لامتناع الخرق والحركة ٧٦ المستقيمة عندهم على الفلكيات هذا وتفصيل ما ذكره في امر المجهزات هو انهم

التي نفوها عنه وراى ان يجعلها امثلة على حدثها لأن المتكلمين من الاشهر به يجوزون على المبدأ
 الاول الكثرة اذ يجعلونه ذاتا ووصفات والاختلال الذي في هذا المسلك الثاني ان المتباينين قد يتباينان في
 جوهرهما من غير ان يتفقا في شي الا في اللفظ فقط وذلك اذا لم يكونا متفقين في جنس أصلا لا قريب
 ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المقول على الجنس الماهوي والجسم الفاسد ومثل اسم الموجود
 القول على الامور الكائنة الفاسدة والازلية فان اشباه هذه الالفاظ هي اشبه ان تدخل الاسماء
 المشتركة منها في الاسماء المتواطئة فاذن ليس يلزم في الموجودات المتباينة ان تكون مركبة ولما
 اقتصر أبو حامد في جوابهم في هذا المسلك على هذا القدر الذي ذكره أخذ بقدر اول مذهبهم في
 التوحيد ثم يروم عندهم (قال أبو حامد) حكاية عن الفلاسفة بل زعوا ان التوحيد الى قوله ان يكونه
 واحدا (قلت) فهذا ما حكاه أبو حامد من أقاويل الفلاسفة في نفي الكثرة عن الواحد وهو بعد ذلك بشرع
 في تقرير ما ناقضوا به انفسهم في هذا المنهى وينبغي لنا نحن ان ننظر أولا في هذه الاقاويل التي ينسبها
 اليهم وينبئ مرتدنا في التصديق ثم نشير الى النظر فيما يدكره من مناقضتهم ثم الى النظر في هذه ذاتهم
 التي استعملوها معهم في هذه المسئلة فاول ضرور الانقسام التي ذكر ان الفلاسفة ينفون عنها الاول هو
 الانقسام بالكيانية تقديرا او وجودا وهو متفق عليه عند كل من يعتقد ان المبدأ الاول ليس بجسم
 سواء من اعتقد ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزأ او انه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان
 على انه ليس بجسم وسيأتي الكلام على هذا البرهان وأما النوع الثاني فهو الانقسام بالكييفية كالانقسام
 الجسم الى الهولي والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو
 مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التسكام على تصحيح أحد المذهبين وهذا الانقسام ينبغي عن الاول
 ايضا عند كل من اعتقد انه ليس بجسم وأما انتفاء الجسمية عن الاول من جهة ماهو واجب الوجود
 بذاته فسيأتي الكلام في تقرير مرتبة القول المستعمل في ذلك على التمام وذلك ان قوله ان واجب
 الوجود مستغن عن غيره اعني انه لا يتقوم بغيره والجسم يتقوم بالصورة والهولي بكل واحد من
 هذين ليسا بواجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهولي والهولي ايضا غير مستغنية عن
 الصورة هذا وفيه نظر وذلك ان الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وانما هو
 عندهم بسيط فقد يظن انه يصدق عليه انه واجب الوجود بجوهره وسأنا في هذه المسئلة ولست انا عرف
 احدا من الفلاسفة اعتقد ان الجسم السماوي مركب من مادة وصورة كاجسام البسيطة التي دونه
 الابن سينا فقط وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير ما وضع وسنتكلم فيها فيما سيأتينا وأما البيان
 الثالث وهو نفي الصفات عن واجب الوجود لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود والذات واجب
 الوجود كان واجب الوجودا كثر من موجود واحد وان كانت معلولة عن الذات لم ان لا تكون
 واجبة الوجود فيكون من صفات واجب الوجود ما ليس واجب الوجود او يكون هذا الاسم
 يشتمل على ماهو واجب الوجود وغير واجب الوجود ذلك مما يمنع وسهيل فانه بيان قريب من ان
 يكون حقا اذا سلم ان واجب الوجود يدل ولا يدل على موجود في غير مادة فان الموجودات التي ليست
 في مادة وهي القائمة بذاتها من غير ان تكون اجساما ليس يمكن ان يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها

قالوا لا لغوس الانسانية
 اطلاعا ما على الغيب في
 حال المنام وليس أحد
 من الناس الا قد حجب
 ذلك من نفسه بهجارت
 أوجهه التصديق الآن
 يكون فاسدا المزاج وقاصر
 قوى التخيل والتذكر
 وليس ذلك الاطلاع
 بسبب الفكر اذا فكر في
 حال اليقظة التي هو فيها
 أمكن بقصر عن تفصيل
 مثل ذلك فكيف في حال
 النوم بل بسبب ان النفوس
 الانسانية لها مناسبة
 جنسية الى المبادئ العالوية
 المنتشرة بجميع ما كان
 وما سيكون وما هو كائن
 في الحال ولها ان تتصل
 بها اتصالا روحانيا وان
 تنتعش بها وتترسم فيها
 بما استمدت هي له الآن
 اشتغالها بالحواس
 الظاهرة والباطنة
 واستغراقها في تدبير
 البدن بمعانها عن اتصالها
 بها وانتقاشها بها هو
 هو ترسم فيها الان اشتغال
 النفس ببعض أفعالها
 عنها عن الاشتغال بغير
 تلك الأفعال وليس لنا
 سبيل الى ازالة عوائق

النفس بالكيانية عن الانتعاش عما في المبادئ العالوية لان أحد الماتقين هو اشتغال النفس بالبدن
 ولا يمكن لنا ازالة هذا العائق بالكيانية مادام البدن صالحا للتدبيرها لانه قد يمكن أحد المتأغلين في حالة النوم فان الروح ينتشر
 الى ظاهر البدن بواسطة الشرايين وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الإدراك بها وهذه الحالة هي اليقظة
 فتشتغل النفس بتلك الادراكات حينئذ فاذا انحبس الى الباطن يرجع عن الحواس الظاهرة بعد انصبابها الى الغمط

هذه الحواس وهذه الحالة هي النوم وبطلانها يخف أحد شواغل النفس عن الاتصال بالمبادئ العالية والانتعاش ببعض ما فيها
فتصل حينئذ بتلك المبادئ اتصالاً روحانياً ويرسم في النفس بعض ما انتعش في تلك المبادئ مما استمدت هي لأن تكون منتقشة
به كالمرآة إذا حوذي بعضها بعض فانه ينتعش في بعضها ما يتبع له ما انتعش في البعض الآخر والقوة المخيلة تجلب ما كية لما ارد
عليها فهاكي تلك المعاني المنتقشة في النفس بصورة جزئية مناسبة لطاغم تصوير ٧٧ تلك الصور الجزئية منطبعة في

الحس المشترك فتصير
مشاهدة وهذه هي الرؤيا
الصادقة ثم ان الصور التي
تركبها القوة المخيلة ان
كانت شديدة المناسبة
لتلك المعاني المنطبعة في
النفس حتى لا يكون بين
المعاني التي أدركتها النفس
وبين الصور التي ركبها
القوة المخيلة تفاوت الا
في الكمية والجزئية كانت
الرؤيا غنية عن التعبير
وان لم تكن شديدة
المناسبة الا انه مع ذلك
يكون بينهما ما مناسبه
بوجه ما كانت الرؤيا
محتاجة الى التعبير وهو
أن يرجع من الصورة
التي في الخيال الى المعنى
الذي صورته المخيلة بتلك
الصورة (واما) اذا لم يكن
بين المعنى الذي أدركته
النفس وبين الصورة التي
ركبها القوة المخيلة
مناسبة أصلاً لكثرة
انتقالات المخيلة من
صورة الى صورة الى أن
ينتهي الى صورة لا تناسب
المعنى الذي أدركته النفس
أصلاً فهذه الرؤيا من
قبيل أضغاث الأحلام
ولهذا قالوا لا اعتماد على

الذات فضلاً عن أن يتصور فيها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تسمى أعراضاً لانها اذا
توحدت مرتفعة لم ترفع الذات بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموصوف
على انها هي ولا يصدق حمل الصفات الغير الذاتية عليها الا بالاشتقاق الاسم فلا نقول في الانسان انه
عالم كما نقول فيه انه حيوان وانما نقول فيه انه عالم بوجود أمثال هذه الصفات فيما ليس بجسم مسهل
لأن طبيعتها طبيعية غريبة عن الموصوف بها ولذلك سميت أعراضاً وتبزت عن الموصوف في النفس
وخارج النفس (فان قيل) ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس فيها أمثال هذه الصفات وذلك انهم
يعتقدون انها ادراك مبردة محركة وهم يعتقدون مع هذا انها ليست بجسم والجواب انهم ليس يرون
ان هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات بل يرون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الزائدة
أن لا يتكرر بها الموضوع الحامل لها بالفعل بل انما يتكرر بالجهة التي يتكرر المحدود بأجزاء المحدود
وذلك انها هي كثره ذهنية عندهم لا كثره بالفعل خارج النفس ومثال ذلك ان أحد الانسان حيوان
ناطق وليس النطق والحياة كل واحد منهما مما يتميز عن صاحبه فيه خارج النفس بالفعل واللون
والشكل فيه خارج النفس ولذلك يلزم من يسلم ان النفس ليس من شرط وجودها المادة لا يسلم انه
يوجد في الموجودات المفارقة بما هو واحد بالفعل خارج النفس كثير بالحدود وهذا هو مذهب النصارى
في الاقائم الثلاث وذلك انهم ليس يرون انها صفات زائدة على الذات وانما هي عندهم متكررة بالحد
وهي كثره بالقوة لا بالفعل ولذلك يقولون انه ثلاثة لا واحد أي واحد بالفعل ثلاثة بالقوة وسنعدد
الشعاعات والحالات التي تلحق من يضع ان المبدأ الأول ذو صفات زائدة على ذاته وأما الكثرة الرابعة
وهي الكثرة التي تكون للشي من قبل جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشي من قبل
جنسه وفصله فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشي من أصل مادته وصورته وذلك ان الحدود انما
توجد للركبات من المادة والصورة لا للبساط فلا ينبغي أن تختلف في انتفاء الكثرة الحديثة عن المبدأ
الأول تعالى وأما الكثرة الخامسة وهي تعدد الماهية والآنية فان الآنية في الحقيقة في الموجودات هي
معنى ذهني وهو كون الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وما يدل عليه فهو مرادف للصادق
وهي التي تدل عليه الرابطة الوجودية في القضايا الجملية فان لفظ الوجود يقال على معنيين أحدهما
ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشيء موجود أم ليس موجود وهل هذا وجد كذا أولاً وجد
كذا والثاني ما يتزل من الموجودات منزلة الجنس مثل قسمة الموجودات الى المقولات العشرة الى
الجوهر والعرض واذافهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس كثره واذافهم منه
ما يفهم من الذات والشيء كان اسم الموجود مقولاً على واجب الوجود وعلى ما سواه بتقديم وتأخير مثل
اسم الحرارة المقول على النار وعلى الأشياء الحارة وهذا هو مذهب الفلاسفة وأما هذا الرجل فاعلم ان
القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ وذلك انه يعتقد ان الآنية هي كون الشيء موجوداً شيئاً
زائداً على الماهية خارج النفس وكأنه عرض فيها واذ وضع انها شرط في وجود الماهية ولو كان واجب
الوجود له آنية هي شرط في ماهيته لكان واجب الوجود مكملاً من شرط ومشرط فكان يكون ممكن
الوجود أيضاً فان عند ابن سينا أن ما وجد زائداً على ذاته فله علة وأما الوجود عند ابن سينا فهو عرض
لاحق للماهية وعليه يدل قول أبي حامدة ههنا وذلك ان قوله فان للانسان ماهية قبل الوجود والوجود

رؤيا بالشاعر والكاذب لان قوتها المخيلة قد تعدت لا انتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفوس مختلفة المراتب في القوة والضعف
اختلافاً غير يسير فان ارمى النفوس البشرية متفاوتة في طرفي الزيادة والنقصان تفاوتاً متصاعداً الى النفوس التي تدرك النظريات
الكثيرة بالحواس في أقرب زمان من غير أن يعرض لها غلط ومتنازلاً الى البليد الذي لا يكاد يفقه ولا فلا يبعد أن يكون لبعض
النفوس قوتها ما يكتسبه واما جملية لا تشغلها الحواس ولا تستولي عليها بحيث تستغرقها وتغنيها عن شغلها بل يتسع لقوتها النظر

الى جانب العلو وجانب السفلى جميعا كما يقوى بغض النفوس في حالة واحدة بين الكتابة والكلام والسمع والشم وغير ذلك [والاكثر من عاجزون عن الجمع بين هذه الاشياء وامثالها وتكون قوتها المتخيلة بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحس الظاهر فيقع لمثل هذه النفوس في اليقظة ما يقع للانسان من الاتصال بالمبادئ المفارقة والانطباع ببعض ما فيها مما كان وما سيكون من المغيبات ونزول الاثر منها الى ٧٨ عالم الخيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه يسمع كلاما منظوما من هاتف أو

شاهدة من ظواهرها في اكل
هبة وأجل شكل يحاط به
فيما هم منه من أحواله
وأحوال ما يتصل به فان
كان لا تفاوت بين هذا الاثر
الجزئي وبين المعاني التي
أدركتها النفس الناطقة
الابالية الكلية والجزئية كان
ذلك وسيا صريحا والا
كان محتاجا الى التأويل
(ثم ان تصورات النفوس)
قد تكون أسبابا لحدوث
الحوادث من غير ان
يكون هناك سبب من
الاسباب الجسمانية مثل
أن النجم والغضب يوجبان
صفوة البدن وتصور
السقوط من شخص عثي
على جذع موضوع عال
يوجب السقوط وكذلك
تصور العجوة يوجب
العجوة وتصور المرض يوجب
المرض في بعض الاوقات
واذا كان كذلك فليس
يستبعد ان يتفق لبعض
من النفوس الانسانية
القوية جدا قوة ذاتية
ان قلنا باختلاف النفوس
بالحقائق اولاجل مزاج
أصلها بسببها تسمى تأثيرها
بذاتها وتؤثر في الاجسام
العنصرية كما تؤثر في بذاتها

عليها أو يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه شكل تحيط به ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزءا من ذات هذه الماهية. وما لها اول ذلك يجوز أن يدرك العاقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان لها وجودا في الايمان أم لا. دل على ان الوجود الذي استعمله هاتان ليس هو الوجود الذي يدل على ذوات الاشياء أعني الذي هو كالخس لها لا. لي الذي يدل على ان الشيء خارج النفس وذلك ان اسم الموجود يقال على معنى (أحدهما) على الصادق والآخر على الذي يقابله العدم وهذا هو الذي ينقسم الى الاجناس العشرة وهو كالخس لها وهذا هو متقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الامور التي هي خارج الزمن وهذا هو الذي يقال بتقديم وتأخير على المقولات العشر وبهذا المعنى نقول في الجوهر انه موجود بذاته وفي العرض انه موجود بغير وجوده في الموجودات بذاته واما الموجود الذي بمعنى الصادق في مشترك فيه جميع المقولات على السواء والموجود الذي بمعنى الصادق هو معنى في الاذهان وهو كونه الشيء خارج النفس على ما هو عليه في النفس وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء أعني انه ليس يطلب معرفة الشيء حتى يعلم انه موجودا واما الماهية التي تتقدم على الموجود في اذهاننا فليست في الحقيقة ماهية وانما هي شرح معنى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم انها ماهية وحدود بهذا المعنى قيل في كتاب المقولات ان كليات الاشياء المعقولة انما صارت موجودة بأشخاصها او بأشخاصها معقولة بكليتها وقيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشيء مشار اليه وموجود غير القوة التي يدرك بها ماهية الشيء المشار اليه وبهذا المعنى قيل ان الأشخاص موجودة في الايمان والكليات في الاذهان فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الهيولانية والمفارقة واما قول القائل ان الوجود امر زائد على الماهية وليس يتقدم به الموجود في جوهره فنقول مطلقا جدا لان هذا يلزمه ان يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك للمقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا وبمثل عن ذلك العرض اذا قيل فيه انه موجود هل يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود في ذلك العرض فتوجد اعراض لانهاية لما رز ذلك مستحيل وقد بينا هذا في غير ما موضع وأظن ان هذا المعنى هو الذي أم أبو حامد أن ينفيه عن المبدأ الاول وهو منفي عن جميع الموجودات فضلا عن الاول اذ هو باطل ولما ذكر هذا المعنى من الابدان قولهم أخذ يذكرنا بقضائهم في هذا المعنى بما يظن بهم فقال ومع هذا فانهم الى قوله وهذا من الهائيل قال فينبغي أن نفقه مذهبهم الى قوله وانهم كل مسألة على حياها (قلت) قد أجادي أكثر ما ذكره من وصف مذهب الفلاسفة في كون المبادئ تعالى واحدة مع وصفها بأوصاف كثيرة فلا كلام في هذا الا ما ذكر من تسميته علة لانه يدل على معنى سلبى وليس كذلك بل هو الاسم الاخص بذاته عندا فلاسفة المشائين بخلاف ما يراه اذلاطون من العلة غير المبدأ الاول وانه لا يوصف بأنه عقل وكذلك قوله في العقول المفارقة ان فيها امكانا وعدما وشرا ليس هو من قولهم فلنرجع الى ما ذكره في الرد على سفيان في المسائل الخمس (المسئلة السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (قال أبو حامد) اتفقت الفلاسفة الى قوله على نفي الصفات (قلت) الذي يعسر على من قال بنفي تعدد الصفات هو ان تكون الصفات المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدرة والارادة مفهوما واحدا وانها ذات واحدة وان يكون ايضا العلم والعالم والقدرة والقادر والارادة والمر يدعى ذاتا واحدا والذي يعسر

ويكون لفرط قوتها كما نفوس مدبرة لكل العالم الدهري أو بعضها فتطعمها
المسود العنصر به وان كانت غير حالة فيها كما ان أعضاء بذاتها تطعمها وان لم تكن حالة فيها فيحدث عنها انفالات في عالم الكون
واقساد والزلازل والظروفات والخسوف وتصير الحيوان جمادا والجماد حيوانا الى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء
عليهم السلام (الفصل التاسع عشر) في تمييزهم عن اقامة الدليل على ان النفوس البشرى يتجردة عن المادة ذاتا

وهذا أي كون النفس مجردة وإن لم يخالف شيئا من أصول الإسلام بل بهضر المحققين من علماء الإسلام كالامام الغزالي وأبي القاسم
الراغب والحلي وأكثر أرباب المكاشفة من المتصوفة ذهبوا إليه الآن المقصود بيان ضعف أدلتهم ورد دعواهم معرفة ذلك بمجرد
دلالة العقل من غير استعانة بالشرع القويم (واحجوا) عليه بوجوه (الأول) أن بعض المقولات ليس ينقسم إلى أجزاء متباينة في
الوضع والاسكان كل معقول منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع حينئذ ما إن يكون ٧٩ منقسم على الفعل أو بالقوة فإن كان

منقسم على الفعل كانت تلك
الأجزاء المتباينة في الوضع
حاصلة في العقل بالضرورة
وكل حاصل في العقل
معقول والفرض أن كل
معقول مركب من أجزاء
متباينة في الوضع فتكون
تلك الأجزاء مركبة أيضا
من أجزاء متباينة في الوضع
وهكذا فيلزم أن تكون
الصورة العقلية مشتملة
على أجزاء غير متناهية
بالفعل فيلزم أن يكون
الذهن محيطا بالاعتقالي
دقة وأنه محال (لأيقال)
أنما يلزم ذلك لو كان معقولا
بالذات ولما منع أن لا يسلم
أن شيئا من المتعقلات
معقولا بالذات لجواز أن
تكون تعقلاتها بالوجوه
(لأننا نقول) تعقل الشيء
بالوجوه معقولا في العقل
الوجه وذلك الوجه أن
كان معقولا بالوجه فكذا
يلزم التسلسل في تصورات
الوجوه فيلزم امتناع
التعقل وهو باطل وإن
كان معقولا بالذات
والفرض أن كل معقول
مركب من أجزاء غير
متناهية فيلزم إحاطة
الذهن بالاعتقالي دقة

على من قال إن ههنا ذاتا وصفات زائدة على الذات أن تكون الذات شرطيا في وجود الصفات
والصفات شرطيا في كمال الذات ويكرن المجموع من ذلك شيئا راجبا لوجود أي موجودا واحدا ليس
فيه علة ولا معلول لكن هذا الأجواب عنه في الحقيقة إذا وضع إن ههنا شيء واجب الوجود بذاته فإنه
يجب أن يكون واحدا من جميع الوجود غير مركب أصلا من شرط ومشرط وعلة ومعلول لأن كل
وجود بهذه الصفة فاما أن يكون تركيبه واجبا واما أن يكون ممكنا فإن كان واجبا كان واجبا بنفسه
لا بذاته لأنه يسير أنزل مركب قديم من ذاته أعني من غير أن يكون له مركب وبخاصة على قول من
أنزل أن كل عرض حادث لأن التركيب فيه يكون عرضا قد عاوان كان ممكنا فهو محتاج إلى ما يوجب
اقتران العلة بالمعلول وأما أنه هل يوجب شيئا مركب من ذاته على أصول الفلاسفة وأن يجوزوا أعرضا
قدعة فغير ممكن وذلك لأن التركيب شرط في وجوده وليس يمكن أن يكون الأجزاء هي فاعلة للتركيب لأن
التركيب شرط في وجودها وكذلك أجزاء كل مركب من الأمور الطبيعية إذا انحلت لم يكن الاسم المقول
عليه إلا بالاشتراك مثل اسم المقولة على التي هي جزء من الإنسان الحي واليد المقطوعة بل كل تركيب عند
أرسطاطليس فهو كاش فاسد فدل على أن يكون لآلة له وأما أنه هل تفضي الطريقة التي سلكها
إن سينافي واجب الوجود وممكن الوجود إلى نفي مركب قديم فليس تفضي إلى ذلك لأنه إذا فرضنا أن
الممكن ينتهي إلى علة ضرورية والضروري لا يتخلو ما أن يكون لها علة وألا علة لها وأنه كان لها
علة فانه انتهى إلى ضروري لآلة له فإن هذا القول إنما يؤدي من جهة لامتناع التسلسل إلى وجود
ضروري لآلة له فاعلة لا إلى وجود ليس له علة أصلا لأنه يمكن أن يكون له علة صورية أو مادية إلا أن
يوضع أن كل مادة وصورة بالجملة كل مركب فواجب أن يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج إلى
بيان ولم يتضمنه القول المسلول في بيان واجب الوجود مع ما ذكرنا فيه من الاختلال ولهذا ربيته
لأبغض دلائل الأشعرية وهو أن كل حادث له محدث إلى أول قديم ليس بمركب وانما يفضي إلى أول
ليس بمحدث واما أن يكون العالم والعدم شيئا واحدا فليس معتبرا بل واجب أن ينتهي الأمر في أمثال
هذه الأشياء إلى أن يحدد المفهوم فيهما وذلك أن العالم أن كان عالما به لم فالذي يكون به العالم عالما أخرى
أن يكون عالما وذلك لأن كل ما استفاد صفة من غيره فذلك الصفة أولى بذلك المعنى المستفاد به مثال ذلك
أن هذه الأجسام الحسية التي لدينا أن كانت ليست حية من ذاتها بل من قبل حياة تحملها فواجب أن
تكون تلك الحياة التي استفاد منها ما ليس بحي الحياة حية بذاتها أو يفضي الأمر في غير نهاية
وكذلك يعرض في العلم وسائر الصفات واما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة مضافة أو مساوية
أو متوهمه بانحاء مختلفة من غير أن تكون تلك الذات متكررة بتكثير تلك الصفات فذلك أمر لا ينكر
وجوده مثل كون الشيء موجودا وواحدا وممكنا واجبا فإن الشيء الواحد بعينه إذا اعتبر من جهة
ما صدر عنه شيء غيره سمي قادرا وفاعلا وإذا اعتبر من جهة تخصيصه أحد الفعلين المتقابلين سمي مربدا
وإذا اعتبر من جهة قدره لمعقول سمي عالما وإذا اعتبر العلم من حيث هو أدراك وسبب للحركة سمي
حيا إذا كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته وانما الذي يمنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة
قائمة بذاتها وبخاصة أن كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل واما أن كانت بالقوة فليس

وعلى تقدير جوازها لمطلوب حاصل لأن كل كثرة بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواحد بالفعل موجود في الآن تقوم
الكثرة وانما هو بالآحاد والواحد من حيث هو واحد غير منقسم إلى أجزاء أصلا فضلا عن انقسامه إلى أجزاء متباينة في الوضع وإن
كان منقسم على بالقوة لا بالفعل فاما إلى أجزاء مختلفة في الماهية أو إلى أجزاء متشابهة فيما لا سبيل إلى الأول والآخر كانت الأجزاء حاصلة
بالفعل هذا خلف ولا إلى الثاني لأنه حينئذ تكون الصورة العقلية متشابهة لأجزائها في عام الماهية ولا شأن أن كل واحد من تلك

الاجزاء حاصل في العقل كحصول الكل وان حصول الماهية تحقق بحصول واحد منها ولا معنى لتعلق الشيء بالاحصول ماهيته في العقل في الجزء الواحد كقائه عن الاجزاء الاخرى في المعقولة فتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المادية ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد غير منقسم في المعقولات هاهو غير منقسم الى اجزاء متباينة في ٨٠ الوضع فيكون محل تلك الصورة العقلية وهو النفس غير منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع

والألزم انقسام تلك الصورة لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة في الوضع يوجب انقسام الحال كذلك وكل جسم أو قوة جسمانية ينقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فان نفس ليست بجسم ولا قوة جسمانية فتكون مجردة وهو المطلوب هذا غاية ما ذكر في تقرير هذا الدليل (وجوابه) لاننا لم انقسم بعض المعقولات غير منقسم ولم لا يجوز ان يكون منقسما بالقوة الى اجزاء متشابهة (قولهم) لتتكون الصورة العقلية معروضة للزيادة والنقصان (قلنا) ان اريد انه يلزم ان تكون الصورة العقلية معروضة لها بالذات فلاننا لم ذلك ولم لا يجوز ان يكون عروضها لها بواسطة محلها في النفس التي هي جسم معروض لها حقيقة وان اريد انه يلزم ان تكون معروضة لها بواسطة عروضها لعلها أعني النفس قسم ولكن لاننا لم ان الصور المعقولة يجب ان تكون مجردة عن مثل هذه العوارض بل الواجب تجردها عن مواد جزئياتها

يمنع عند الفلاسفة ان يكون واحدا بالفعل كثيرا بالقوة وهذه هي عندهم حال اجزاء الحد ومع الحدود (قوله) وزعموا ان ذلك يوجب كثرة الى قوله بكونه ما يشين يريد ان كون هذه الصفات مقارنة للذات ليس يمنع ذلك من وجوب كونها كثيرة في نفسها كما لو تأخر وجودها عن الذات أو تأخر وجود بعضها عن بعض لما كان المفهوم عند العقل من ذلك واحدا وما حكى أبو حامد قول الفلاسفة قال فيقال لهم عرفت من استحقاقه الى قوله بسبب (قلت) اما اذا سلم ان الخصوم للفلاسفة ان ههنا موجودا هو واجب الوجود من ذاته وان معنى واجب الوجود انه لا علة له أصلا في ذاته مما يمتثل اقوامه ولا من خارج فلا انفكاك لهم عما الزعمهم الفلاسفة وذلك انه ان كانت الصفات متقومة بالذات فالذات هي الواحدة والوجود بذاتها والصفات بنفسها فيكون واجب الوجود بذاته هو الذات والصفات واجبة بنفسها و يكون المجموع منهم امر كبا سكن الاشعرية ليس تسلم لهم ان واجب الوجود بذاته يدل على هذا لان برهانهم لا يفضي اليه اذ كان برهانهم انما يؤدي الى ما لا علة له فاعلة زائدة عليها (قال أبو حامد) والاعتراض على هذا الى قوله وصفاته جميعا (قلت) قوله ولكن ابطالكم القسم الاول الى قوله على نفي الكثرة يريد ابطالهم ان يكون الموصوف والصفة كل واحد منهما قائما بذاته وذلك انه يلزم عنه ان يستغني كل واحد منهما عن صاحبه فيكون الهما مستقلين بنفسه ويكون هذا لا يثبت فيكون هاتان الصفتان في ذاتهما الصفة والموصوف واحدا وما كانوا قد استعملوا في هذا النوع من الكثرة لزوم وجود اثنين في الاله عنهما كان الامر في البرهان يجب ان يكون بالاكس أي تطل الانثنية من جهة ابطال الكثرة قال فيه انهم عكسوا فينبوا الأصل بالفرع والذي فعلوه هو معاندة لا بحسب الامر في نفسه بل بحسب قول الخصم وذلك ان خصومهم ينكرون الانثنية وأما انت فقد علمت في غير هذا الموضع ان المعاندة صنفان صنف بحسب الامر في نفسه وصنف بحسب قول المعاندة وان الحقيقة هي التي هي بحسب نفس الامر وان المعاندة الثانية وان لم تكن حقيقة فانها قد تستعمل ايضا ثم قال ولكن المختار الى قوله واجب الوجود يريد انه اذا وضع لهم هذا القسم من الاقسام التي استعملوها في ابطال ان كثرة آل الامر معهم الى ان يثبتوا ان واجب الوجود ليس يمكن ان يكون مركبا من صفة وموصوف ولأن تكون ذاته ذات صفات كثيرة وهذا شئ ليس بقدر زون عليه بحسب اصولهم ثم اخذ يبين ان المحال الذي راموا ان يلزموه عن انزال هذا القسم ليس بلازم فقال فيقال لهم ان اردتم الى قوله ولا فاعل لها (قلت) هذا كله معاندة لمن سلك في نفي الصفات طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود بذاته وأما الطريق الاقنع في هذا في وجوب الاتحاد وزم ذلك للاشعرية فهي طريقة المعاندة وذلك انهم يفهمون من الممكن الموجود الممكن الحقيقي ويرون ان كل مادون المبدأ الأول هو بهذه الصفة وخصومهم من الاشعرية يسلمون هذا ويرون ايضا ان كل ممكن فله فاعل وان التسلسل ينقطع بالقصى الى ما ليس يمكنه في نفسه وخصومهم يسلمون ذلك فان سلم لهم هذه ظن بها انه يلزم عنها ان يكون الاول الذي انقطع عنده الامكان ليس بممكنا فوجب ان يكون بسيطا غير مركب لكن للاشعرية ان يقولوا ان الذي ينتفي عنه الامكان الحقيقي ليس يلزم ان يكون بسيطا وانما يلزم ان يكون قدما لا علة له فاعلية فلذلك ليس عندهم ولا برهان على ان الاول بسيط من طريقة واجب الوجود ثم قال فان قيل واجب الوجود المطلق هو الذي ليس له علة فاعلية ولا قابلية فاذا سلم ان له علة قابلية فهو ليس بواجب الوجود على هذا

المحسوسة وهن عوارضها (وأما قولهم) ومع ذلك فالمطلوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل الخ فليس بشئ التاويل اذ لا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العقلية من حيث انها واحدة الى اجزاء متباينة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك الاجزاء فجاز ان يكون محلها منقسما في ذاته الى اجزاء متباينة الوضع (ولو سلم) ان بعض المعقولات غير منقسم فلاننا لم ان يكون محلها غير منقسم (قولهم) لان انقسام المحل الى اجزاء متباينة الوضع يوجب انقسام الحال كذلك ممنوع فان الخط منقسم الى

أجزاء متباينة الوضع في الطول والنزعة على الحالة فيه غير منقسمة أصلاً (الابتنال) حلول النقط في الخط لا من حيث ذاته بل من حيث لحوق طبيعة أخرى بها أعني الانتهاء والانقطاع والحلول في المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة لا بوجوب الانقسام بحسب خلاف ما إذا كان الحلول فيه من حيث ذاته المنقسمة فإنه بوجوب الانقسام وحلول الصورة العقلية في النفس من حيث ذاتها المنقسمة لا باعتبار لحوق طبيعة أخرى بها فيلزم من انقسامها انقسام الصورة العقلية (لأننا نقول) ما ذكر كلام ٨١ على السند فلا يجدي نفعاً إلا إذا ثبت

مساواته للنع وأنى ذلك على أنافع كون الصورة العقلية حالة في النفس من حيث ذاتها ولم لا يجوز أن يكون حلولها فيها باعتبار لحوق طبيعة أخرى بها بل نقول ما ذكر وأمن أن حلول الشيء في الأمر المنقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع بوجوب انقسام الحال كذلك أغنايتهم إذا كان حلول الصورة العقلية في العاقلة من قبيل حلول الاعيان الخارجية في محالها وهو منوع ولم لا يجوز أنه يكون على وجه آخر لا يلزم فيه من انقسام المحل انقسام الحلول على أن قولهم انقسام المحل إلى أجزاء متباينة الوضع يستلزم انقسام الحال كذلك منقوض بالقوة الوهمية إذ لا شك أن الصورة الحال فيها كالمداوة الجرثومية مثلاً غير منقسمة إلى أجزاء متباينة الوضع فالقوة الوهمية إما أن تنقسم إلى الأجزاء المتباينة في الوضع أولاً وإما أن لا ذكره منقوض (أما على تقدير انقسامها) فليكون الحال

التأويل يريدان كانت الفلاسفة أن البرهان قد أدى إلى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة فليس له قابلية وأذا وضعت ذاتاً وضعت علة فاعلة ثم قال مجيبان هذا قلنا وإذا سلم أن له علة فاعلة فقد سلم كونه معلولاً (قلنا) تسمية الذات إلى قوله والمعلولات يريدان الأشربة ليس تسلم أن تلك الذات الحاملة للصفت علة فاعلة فليزعم أن يكون لها علة فاعلية ولم يدل واجب الوجود بحسب ما أدى إليه برهانكم على وجود ليس له علة قابلية ففصلنا عن أن يدل على ما ليس له ذات وصفات وأغنا دل على أنه ليس له سبب فاعل قلت وهذا العناد لازم بحسب دلائلهم ولوسلت الأشربة للفلاسفة أن ما ليس له علة فاعلية ليس له علة قابلية لما انكسر بذلك قولهم لأن الذات الذي وضعوا أغناهي قابلية للصفت لا الأول إذ يضعون أن الصفات زائدة على الذات وليس بعضهم صفات ذاتية كما يضع ذلك النصاري ثم قال (فان قيل) كما يجب إلى قوله للزم التسلسل وأفضى الأمر إلى موجود لا محل له كالحال في العلة الفاعلية ثم قال مجيباً لهم صدقتم إلى قوله في محل (قلت) هذا قول لا ارتباط له بهذه المسئلة لا ما حكاها عن الفلاسفة ولا على ما قاله مجيباتهم فكأنه قول سفسطائي وقال إن القول في وجوب تنهاى العمل القابلية ولا تنهاها بالنسبة بينهما وبين المسئلة المتكلم فيها وهي هل من شرط الفاعل الأول أن يكون له علة قابلية وذلك أن الفحص عن تنهاى العمل القابلية غير الفحص عن تنهاى العمل الفاعلية فإن من سلم وجود العمل القابلية فيشترط ضرورة قطع تسلسلها بعلة قابلية أولى خارجة عن الفاعل الأول ضرورة كما سلم وجود فاعل أول خارج عن المراد القابلية فالفاعل الأول أن كانت له مادة فليست تلك المادة محدودة في القابلية الأولى ولا في مادتها من القوابل لسائر الموجودات بل تلزم تلك المادة التي للفاعل الأول أن كان له مادة أن تكون مادة خاصة به وبالجملة فيكون له وذلك إما بأن تكون هي الأولى له أو بأن تنتهي إلى قابلية أولى وبالجملة فتكون هذه القابلية ليست من جنس القابلية المشتركة في وجود سائر الموجودات الصادرة عن الفاعل الأول لكن أن كانت المادة شرطاً في وجود الفاعل الأول ليس يلزم ضرورة أن تكون شرطاً في وجود كل الفاعلات للفعولات فتكون المادة ليست شرطاً في وجود فعل الفاعل فقط إذ كان كل فاعل أغناي فعل في قابل بل وإن يكون شرطاً في وجود الفاعل فيكون كل فاعل جسم ما وهذا لا تسلمه الأشربة ولا تطلبه فإن قالوا إن هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات هي عندكم ليست بجسم وهذا ما ينبغي إليه الإقرار بل الجدل في هذه المسئلة وأما الأقاويل البرهانية ففي كتب القدماء التي كتبوا في هذه الأشياء وبخاصة في كتب الحكم الأول لما أثبت في ذلك ابن سينا وغيره من ينسب إلى الإسلام أن في شيء في ذلك فإن ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الأقاويل الظنمية لأنهم من مقدمات عامة لا خاصة أي خارجة من طبيعة المفحوص عنه وقوله قلنا فالصفة قد انقطع إلى قوله ولا صفة (قلت) هذا شيء لا يسلمه المصوم بل يقولون أن من شرط الفاعل الأول أن لا يكون قابلاً للصفة لأن القبول يدل على هيولى وذلك أنه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل بأي صفة أتفق بل بفعل لا يكون له فاعل أصلاً ولا موصوف بصفة يلزم عنها أن يكون له فاعل وذلك أن وضع الصفة الفاعلية الأولى يقوم بعلة قابلية هي غير شرط في وجوده فليظن أنه مستحيل أن كل ماله شرط في وجوده فاقترانه بالشرط هو من قبل علة غيره لأن الشيء لا يمكن أن يكون علة لمقارنته لشرط وجوده كما لا يكون علة لوجود نفسه لأن الشرط لا يخلو أن يكون قائماً بذاته من دون

١١ - تهافت ابن رشد فيها غير منقسم (وأما على تقدير عدم انقسامها) فلا يكون حالة في الجسم المنقسم ويمكن دفع هذا النقص بأن يقال القوة الوهمية لا تدرك إلا صدقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك وأدراك صدقة الشخص الجسماني من حيث هي كذلك يكون بأدراك ذلك الشخص الجسماني وملاحظة المداوة منه لا بأن ترسم صورة المداوة أصالة في القوة الوهمية ولذلك كانت القوة الوهمية قوة جسمانية حالة في جسم منقسم إلا أن القول بأدراك القوة من غير انطباع صورة المدرك فيها

لا يطابق أصله (وأبضا) فاما دونه فمالة في الجسم المنقسم مع كونه غير منقسمة لخاله النفس من وجه آخر (الهم الآن يقال)
 العداوة ليست صفة موجودة في الشخص قائمة كقيام السواد بالجسم بل هي أمر اعتباري لا وجوده في الخارج أصله لا فلا يكون حالا
 فيها الحكم لول الاعراض في الجسم بل الشخص متصف به كاتصافه بسائر المفهومات الاعتبارية والعدمية ثم لو سلم أن انقسام المحل الى
 أجزاء متباينة في الوضع يوجب ٨٢ انقسام الحال كذلك لكن لا نسلم أن النفس محل لتلك الصور الممثلة حتى يلزم من

اقتراحه بالشرط فيحتاج الى علة فاعلة لتركيبه مع المشروط اذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده
 لكن هذه كلها أمور عامة وبالجمله فهذه المسئلة ليس يمكن أن يتصور فيها شيء يقرب من اليقين من هذه
 الطريقة وذلك لاشتراك الاسم الذي في واجب الوجود بذاته وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره وفي
 سائر المقدمات التي ترد عليها (المسئلة الثاني) قال أبو حامد قولهم ان العلم والقدرة الى قوله واجب الوجود
 (ثم قال) أبو حامد ادعى هذا القول وهذا القول الأول الى قوله فلا استحالة فيه (قلت) هذا كثير من
 القول في معنى واحد والفصل في هذه المصنوع هو في مسئلة واحدة وهي هل يجوز في ماله علة قابلية أن
 يكون له فاعل أولا يجوز ذلك ومن أصول المتكلمين ان اقتران الشرط بالمشروط من باب الجائز وان كل
 جائز يحتاج في وقوعه وخرجه الى الفعل الى مخرج والى مقارنة الشرط بالمشروط ولأن المقارنة هي
 شرط في وجود المشروط واما يمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجوده ولا يمكن أيضا أن يكون الشرط
 هو العلة الفاعلة لوجود المشروط فان ذاته ليست علة فاعلية لوجود العلم بها وان كان شرط في وجود العلم
 فاعله لولذلك لم يكن بدعى هذه الأصول من علة فاعلية أو جيت اقتران الشرط بالمشروط وهكذا
 الحال في كل مركب من شرط ومشروط ولكن هذا كله ينكر على الفلاسفة بوضعهم السماء قدسية وهي
 ذات وصفات ولا يضعون لها فاعلا على النحو الذي هو الفاعل في الشاهد على ما يلزم من ذلك الآن
 يصح ما انهم انبرهنا ما يؤدي الى ربط قديم عن رابط قديم وهو نوع آخر من الرباط غير الذي في
 الكائنة الفاسدة فان هذه كلها مواضع خص شديدوا ماضعهم أن هذه الصفات ليست متعومة بها
 الذات فليس يصح فان كل ذات استيكملت بصفات صارت بها الكل وأشرف فذا تامة متعومة بتلك
 الصفات فاننا بالعلم والقدرة والارادة صرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعالمية والذات من ذات التي
 قامت بها هذه الصفات هي مشتركة انما للمواد فكيف يكون أمثال هذه الصفات اعراضا تابعة
 لذاتها هذا كله من قول من لم يرتض بالصفات النفسانية والعرضية (قال أبو حامد) ويرى عاقلوا بانه قبيح
 الى قوله الى غير ذاته (ثم قال) راد عليهم وهذا كلام لفظي الى قوله اللفظية (قلت) والسكال على ضربين
 كامل بذاته وكامل بصفات افادته السكال وتلك الصفات تلزم ضرورة أن تكون كاملة بذاتها لانها ان
 كانت كاملة بصفات كماية يستل أيضا في تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها أو بصفات فينتهي الامر
 الى كامل بصفاته والكامل بغيره محتاج ضرورة الى الأصول المتقدمة اذا سلمت الى مفيدة صفات
 السكال والا كان ناقصا واما السكال بذاته فهو وكالموجود بذاته فما أحق أن يكون الموجود بذاته
 كاملا بذاته فان كان ههنا موجود بذاته فيجب أن يكون كاملا بذاته وغنيا بذاته والا كان مركبا من
 ذات ناقصة وصفات مكمل لتلك الذات فاذا كان ذلك كذلك فالصفة والموصوف فيه واحد وما نسب
 اليه من الافعال التي توجب انها صدرت عن صفات متميزة فيه فهي على طريق الاضافة (قال أبو
 حامد) محبيا للفلاسفة وما شنع أن نكون نحن والبارئ تعالى في هذا المعنى بحال سوى أهني أن
 كون السكال لذاته بصفات كماله (فان قيل) اذا أثبت ذاتا الى قوله من بعد (قلت) والتركيب
 ليس هو مثل الوجود لان التركيبي هو مثل التحريك أعني صفة انفعالية زائدة على ذات الاشياء
 التي قابليت التركيبي والوجود هو صفة هي الذات بهيئها ومن قال غير هذا فقد اخطأ وأيضا المركب

كون النفس جسما
 منقسما انقسام تلك
 الصور وانما يلزم ذلك
 أن لو كان العلم بارتسام
 صورة المعلم في العالم
 ولعل العلم يكون بانكشاف
 الاشياء على النفس من
 دون ارتسام صورة فيها
 بل في مجرد آخر فتلخصها
 النفس من هناك كما
 تدرك ما تنتفض من
 الجزئيات في آلتها وقد
 يستدل على أن الادراك
 الغير الحضورى يعتبر فيه
 وجود صورة المدرك
 في المدرك فان ادرك اشياء
 لا وجود لها في الهميان
 منها ما هي ممكنة الوجود
 ومنها ما هي متمنة الوجود
 وغير بينهما وبين غيرها
 ونحكم عليها بالاحكام
 الثبوتية الصادقة
 والمعدوم الصريف لامتياز
 فيه ولا انقسام له
 بأوصاف ثبوتية فلا بد لها
 من وجود واذ ليس في
 الخارج فهو في الذهن
 ويرد عليه أن اللازم مما
 ذكر ثبوت وجود تلك
 الاشياء في الجملة لا ثبوت
 وجودها في أذهاننا
 لجواز أن تكون وجوداتها

في بعض الامور القائمة عما كالمقل الفعالم مثلا ويكون تفاوت مدركتنا الى الموجود فيه كافيا
 في ادراكها (وما يقال) انه اذا ثبت للاشياء وجود علم في الجملة فاعلم انهم موجود في أذهاننا لكونها معلومة لنا في غير معتد به في
 أمثال هذه المقامات (فان قلت) لو لم يكن للاشياء وجود في نفوسنا بل في الامور الغائبة عما كانت مدركة لنا دائما أو غير مدركة لنا
 أصلا لولدركها في وقت دون وقت لزم الرهان بلا مرجح (قلت) لا نسلم ذلك ولم لا يجوز أن يكون ادراكنا تلك الاشياء المنطبعة

في الأمور الثلاثة هنا متوقفا على وجه النفس و زوال المانع و حصول استتارها فلا بد من ذلك فلا بد من ادراكها لعدم دوام شرطه لعدم الاتساق فيها ثم نقول لم لا يجوز أن تكون النفس هذا الهيكل المحسوس ويكون انطباع الصورة المعقولة في قوة من قواها كما كان انطباع صور المحسوسات في قوتها ولا نسلم أن كل قوة جسمانية فهي منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور (الوجه الثاني) اما عقل المفهوم الكلي وذلك ظاهر لا ستره ولا بد أن يكون ذلك الكلي مجردا ٨٣ عن جميع الواحق المادية من

وضع معين وشكل معين ومقدار معين لا شتره بين الأشخاص ذوات المقادير والاضاع والاشكال المختلفة وليس العقل الا بحصول صورة المعقول في العاقل فلو كانت النفس الانسانية جسما أو جسمانية لكان لها مقدار معين وشكل معين ووضع معين لأن كل جسم أو جسماني كذلك فتكون الصورة العقلية الحالة فيها موصوفة بذلك الشكل والوضع والمقدار لسبب حتم لو لم يكن فيها فلا يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض المادية وقد ثبت انه كذلك فنعين انها ليست بجسم ولا جسمانية (وجوابه) انه ان أريد بقوله لا بد أن يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع الواحق المادية أنه يجب أن يكون كذلك بحسب نفسه فمسلم ولكن لا يلزم منه امتناع حلوله في جسم أو جسماني لأن اللازم منه اتصافه بتلك العوارض من قبل محله وهو لا ينافي تجرده عنها بحسب ذاته

ليس ينقسم الى مركب من ذاته ومركب من غيره فليزم أن ينتهي الامر الى مركب قديم كما ينتهي الامر في الموجودات الى موجود قديم وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير موضع وأيضا إذا كان الامر كما قلنا من أن التركيب أمر زائد على الوجود فلنقاتل أن يقول أن كان يوجد مركب من ذاته فشيء وجد متحرك من ذاته وأن وجد متحرك من ذاته فشيء وجد المدوم من ذاته لأن وجود المدوم هو خروج ما بالقوة الى الفعل وكذلك الامر في الحركة والمتحرك وليس كذلك الموجود لانه ليس صفة زائدة على الذات فكل موجود لم يكن وقتما وجودا بالقوة ووقتما وجودا بالفعل فهو وجود بذاته والمتحرك وجوده انما هو مع القوة الحركة فلذلك احتاج كل متحرك الى محرك والفصل في هذه المسئلة أن المركب لا يخلو أن يكون كل واحد من جزائه وأجزائه التي تركب منها شرطافي وجود صاحبها بجهتين مختلفتين كالحال في المركبات من مواد وصور عند المشائين أولا يكون كل واحد من شرطافي وجود صاحبها أو يكون أحدهما شرطافي وجود الثاني والثاني ليس شرطافي وجود الأول فاما القسم الأول فليس يمكن أن يكون قديما وذلك أن التركيب نفسه هو شرطافي وجود الأجزاء فليس يمكن أن تكون الأجزاء هي عللة التركيب ولا التركيب عللة نفسه الأول كان الشيء عللة نفسه ولذلك أمثال هذه المركبات هي كائنة فاسدة ولا بد لها من فاعل يخرجها من العدم الى الوجود واما القسم الثاني أعني أن لم يكن ولا واحد من الجزأين شرطافي وجود صاحبه فان أمثال هذه إذا لم يكن في طباع أحدها أن يلزم الآخر فانه ليست تتركب الا بمركب خارج عنها إذا كان التركيب ليس من طباعها الذي به تقوم ذاتها ويتبع ذاتها وأما ان كانت طباعها تقتضي التركيب وهما في أنفسهما قديمان فواجب أن يكون المركب منهما قديما لكن لا بد له من عللة تفيد الوحدةانية لانه لا يمكن أن يوجد شيء قديم الوحدةانية له بالعرض وأما ان كان أحدهما شرطافي وجود الآخر والآخر ليس شرطافي في الصفة والموصوف الغير حوهرية فان كان الموصوف قديما ومن شأنه أن لا تغرق الصفة فالمركب قديم وإذا كان هذا هكذا فليس يصح أن يجوز مجزؤ وجود مركب قديم إلا ان تبين على طريق الاشهرية أن كل جسم محدث لانه ان وجد مركب قديم وحدثت اهراض قديمة أحدها التركيب لأن أصل ما عيون عليه وجوب حدوث الاعراض أنه لا تكون الأجزاء التي تركب منها الجسم عندهم الا بعد انقراضها فإذا جاز و امر كقديما يمكن أن يوجد اجتماع لم يتقدمه انقراض وحركته لم يتقدمها يكون فإذا جاز هذا يمكن أن يوجد جسم ذو اعراض قديمة ولم يصح لهم أن مالا يخلو عن الحوادث حادث وأيضا قد قيل ان كل مركب انما يكون واحدا من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة انما توجد فيه من قبل شيء هو واحد بذاته وإذا كان ذلك كذلك فالواحد بما هو واحد متقدم على كل مركب وهذا الفاعل الواحد ان كان أزليا فافعله الذي هو افادة جميع الموجودات الواحدات التي بها صارت موجودة واحدة هو فعل دائم أزلي لا في وقت دون وقت فان الفاعل الذي يتعلق فعله بالمفعول في حين خروجه من القوة الى الفعل هو فاعل محدث ضرورة وفعله محدث ضرورة وأما الفاعل الأول ففيه يتعلق بالمفعول على الدوام والمفعول يشهر به القوة على الدوام فعلى هذا ينبغي أن يفهم الامر في الأول تعالى مع جميع الموجودات وهذه الاشياء اذا لم يمكن أن تتبين في هذا الموضع فلنضرب عنها اذا كان الغرض انما هو أن تبين ان ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الاقاويل هي اقوال غير برهانية وأكثرها

وان اردنا ان يجب أن يكون كذلك مطلقا ممنوع وما ذكره بيانه لا يفيد ذلك لان التجرد عن هذه العوارض بحسب الذات كاف فيه مطابقة للاشخاص ذوات المقادير والاضاع والاشكال المختلفة لان مطابقة لتلك الأشخاص بحسب ذاته لا باعتبار حلوله في محله واقترانه لها لسبب الحلول في المحل لا ينافي مطابقة بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الاشكال والاضاع والمقادير ولئن سلمنا ذلك ولكن لا نسلم ان العقل لا يكون الا بحصول صورة المعقول في العاقل ولم لا يجوز أن يكون انكشاف الاشياء للنفس من دون ارتسام

صورة المعقول فيها بل في مجرد آخر فلهذه النفس من هناك ولوسلم أن التمتع قل انما يكون بمحصل صورة المعقول في العاقل ولكن
 لانسلم أنه يلزم منه أن يكون المفهوم الكلي مجردا عن جميع العوارض وانما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كحلول السواد في الجسم وهو
 ممنوع ولعل هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاف الخلال بما تنصف به المحل من الموضع والمقدار والشكل ويكون حلول الصورة
 العقلية في النفس من هذا القبيل ٨٤ ولوسلم ذلك فانما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية وهو ممنوع بل الكلي هو

المماهية المعلومه بها وتسمية
 الصورة العقلية كلية مجاز
 باعتبار ان المفهوم المعلوم
 بها كلي ونسبة الصورة
 العقلية اليها كنسبة صورة
 الفرس المنقوشة على
 الجدار الى ذات الفرس
 فكما ان الصورة المنقوشة
 على الجدار مثال وشبه
 للفرس الموجود في
 الخارج لأنواعه
 حقيقة كذلك الصورة
 العقلية بالنسبة الى ماله
 تلك الصورة (لا يقال)
 الأدلة الدالة على الوجود
 الذهني دالة على أن
 الحاصل في النفس هو عين
 الماهية لا مثالها وشبهها
 (لأننا نقول) لانسلم ذلك
 بل اللازم منه هو وجود
 المفهومات المعقولة في
 قوة دراية لا يلزم
 اتصاف المدومات مطافا
 بالصفات الثبوتية والملا
 يلزم تميزها حين هي
 معدومة وأما ان تلك
 القوة المدركة التي يكون
 وجود المفهومات فيها
 هي النفوس البشرية فلم
 تدل عليه تلك الأدلة كما
 تحققت آنفا (الوجه
 الثالث) أن النفس

سفت طائفة وأعلى مراتبها أن تكون جدلية فان الاقاويل البرهانية قليلة جدا وهي من الاقاويل بمنزلة
 الذهب الأبريز من سائر المعادن والدراند الص من سائر الجواهر فان رجوع الى ما كان فيه (قال أبو حامد) فكل
 مسالككم في هذه المسئلة تخيلات الى قوله لاحالة (قلت) حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال
 ان الاول يعقل ذاته ويعقل غيره وان علم العالم بذاته غير علمه بغيره وهذا أقوم به فان هذا يفهم منه معنيان
 أحدهما أن يكون علم زيد بنفسه الشخصية هو علمه بغيره فهذا لا يصح ألبيته والمعنى الثاني أن يكون علم
 الانسان بغيره التي هي الموجودات هي علمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك انه ليست ذاته أكثر من علمه
 بالموجودات فان كان الانسان كسائر الاشياء انما يعلم ماهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الاشياء
 فعلم الانسان ضرورة بنفسه هو علمه بسائر الاشياء لانه ان كان غيرا فذاته غير علم الاشياء وذلك بين في
 الصانع فان ذاته التي يسمى بها صانعا ليست شيئا أكثر من علمه بالمصنوعات وأما قوله انه لو كان علمه بنفسه
 هو علمه بغيره لكان نقيه نقية وإثباته اثباتا له فانه يريد انه لو كان علم الانسان بنفسه هو علمه بغيره لكان
 اذالم يعلم الغير لم يعلم ذاته اعني اذا جهل الغير جهل ذاته واذا علم الغير علم ذاته فانه قول صادق من جهة
 كاذب من جهة لان ماهية الانسان هي العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة أخرى فاذا
 جهل معلوما ما فقد جهل جزءا من ذاته واذا جهل جميع المعلومات فقد جهل ذاته فنفي هذا العلم عن
 الانسان هو نفي علم الانسان بنفسه لانه اذا انتفى عن العالم المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شيء واحد
 انتفى علم الانسان بنفسه وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم فانه غير الانسان وليس يوجب انتفاء هذا
 العلم عن الانسان انتفاء علم الانسان بنفسه وكذلك الحال في الاختصاص فانه ليس علم زيد بمرور هو
 نفس زيد ولذلك قد يعلم زيد ذاته مع جهله بمرور (قال أبو حامد) فان قيل هو لا يعلم الغير الى قوله لان
 الذات واحدة (قلت) كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسئلة يبتني على أصول لهم يجب أن تقدم
 فتتكم فيما فهم اذا سلم لهم ما وضعوه منها وزعموا ان البرهان قادم اليه لم يلزمهم شيء من هذه الالتزامات
 كلها وذلك أن القوم ينعون ان الموجود الذي ليس بجسم هو في ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن
 الصورة انما كانت غير عالمة لانها في موادها ذات جسد شيء ليس قائما في مادة علم انه عالم وعلم ذلك يدل انهم
 وجدوا أن الصور المتبادلة اذا تجردت في نفس من مادتها اصارت علما وعقلا وان العقل ليس شيئا أكثر
 من الصور المتجردة من المادة واذا كان ذلك كذلك فيما كان ليس مجردا في أصل طبيعته فالتى هي في
 العقل مجردة في أصل طبيعتها أخرى أن تكون علما وعقلا ولما كانت معقولات الاشياء هي حقائق
 الاشياء وان العقل ليس شيئا أكثر من ادراك المعقولات كان العقل منها هو المعقول بعينه من جهة ما هو
 معقول ولم يكن هناك تفرقة بين العقل والمعقول الا من جهة أن المعقولات هي معقولات أشياء ليست
 في طبيعتها عقلا وانما تصير عقلا بمجرد العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منها هو
 المعقول من جميع الجهات فان التي شيء في غير مادة فالعقل منه هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل
 المعقولات ولا بد وان العقل ليس هو شيئا أكثر من ادراك نظام الاشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب
 فيما هو عقل مفارق ان لا يستند في عقل الاشياء الموجودة وترتيبها الى الاشياء الموجودة ويتأخر معقوله
 عنها لان كل عقل هو بهذه الصفة فهو تابع لنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به وهو ضرورة يقصر

الناطقة تقوى على ادراك ذاتها وادراك ادراكها ولا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها
 فاما كاتها فلا شيء من النفس بقوة جسمانية فهي مجردة وهو المطلوب (وجوابه) اننا لانسلم انه لا شيء من القوى الجسمانية
 يدرك ذاتها غايته ان الحواس الخمس الظاهرة وكذا الحواس الخمس الباطنة لا تدرك ذاتها ولا ادراك كاتها ولكن لا يلزم
 منه الحكم الكلي ولم لا يجوز أن تكون قوى أخرى جسمانية تغايرها في أنها تدرك ذاتها ولا ادراك كاتها لان القوى الجسمانية

مختلفة بالحقيقة فيجوز أن تثبت لاحدها حكم لا يثبت للآخر أو لا ترى أن قوة البصر لا تنفيدهم الأحساس إذا كان البصر منه لا بالعين
بخلاف سائر الحواس الظاهرة فانما انما تدرك محسوساتها عند ملاقاتها محل الحواس ودعوى أن كون المدرك مدركا لذاته وادراكه
مشرط بقدر المدرك : فهو - إلا أن يقوم عليها البرهان (الوجه الرابع) أن النفس الناطقة لو كانت قوة حالة في عضو من الأعضاء
لكانت دائمة التعقل له أو غير متعقله أصلا والتالي باطل بقسميه لا نأندرك

بتوهم حلول النفس فيها
في بعض الاوقات دون
بعض فالمقدم مشله (اما
اللازمة) فلان التعقل
لا يكون الا بمحصل ماهية
المعقول للعاقل اما بعينها
كما في العلم المحسوري أو
بصورتها كما في العلم
الانطباعي فان كان ادراك
النفس لذلك العضو
بمحصل عينه لم أن تدركه
أبد الا بعين العضو حاصل
لها أبدا وان لم يكن بمحصل
عينه بل بمحصل صورته
لزم أن تدركه أبدا لان
حصول صورة العضو في
النفس الحسالة في ذلك
العضو فرضا غير ممكن
لاستلزامه اجتماع المثلين
في مادة واحدة وأنه محال
(وجوابه) ان الانسليم
اللازمة وما ذكره لبيان
من أن التعقل لا يكون الا
بمحصل ماهية المعقول
للعاقل اما بعينها أو
بصورتها ممنوع بل
التعقل حالة اضافية
مخصوصة تحصل بين
العاقل والمعقول فاذا
حصلت تلك الحسالة
الاضائية بينها وبين محلها
قلبا كان أو دماغا أو غيرهما

فما يبقه من الاشياء وذلك كان العقل منها قهرا مما تقتضيه طبائع الموجودات من الترتيب والنظام
الموجود فيها فان كانت طبائع الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل الذي فينا قهرا عن
ادراك طبائع الموجودات فواجب أن يكون ههنا علم بنظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب
والحكمة الموجودة في موجود موجود وواجب أن يكون هذا العلم بالنظام الذي منه هو السبب في النظام
الذي في الموجودات وأن يكون ادراكه لا يتصف بالكلية فضلا عن الجزئية لان الكليات معقولات
ناجمة للموجودات ومأخوذة عنها وذلك العقل الموجودات تابعة له فهو عاقل ضرورة للموجودات بعقله
من ذاته النظام والترتيب الموجودات لا بعقله شيئا خارجا عنه ذاته لانه كان يكون معلولا
عن الموجود الذي بعقل لا عنه لانه لو كان يكون مقهرا وإذا فهمت ههنا من مذهب القوم فهمت ان
معرفة الاشياء بعلم كلي هو علم ناقص لانه علم لها بالقوة وان العقل المرافق لا يعقل الا ذاته وأنه لعقله
ذاته بعقل جميع الموجودات اذ كان عقله ليس شيئا أكثر من النظام والترتيب الذي في جميع
الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذي تنقلبه القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجود
في جميع الموجودات وهي التي تسمى الفلاسفة الطبايع فانه يظهر ان كل موجود ففيه أفعال جارية
على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن أن يكون ذلك باعرض ولا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه بالعقل
الذي فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات وليس هو كذا ولا جزئيا فاذا فهمت ههنا من
مذهب القوم انحلت لك جميع الشكوك التي أوردناها هذا الرجل عليهم في هذا الموضوع وإذا أنزلت أن
العقل الذي هنالك شبيه بعقل الانسان لحقت تلك الشكوك المذكورة فان العقل الذي فينا هو الذي
يلحقه التعداد والكثرة وأما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك وذلك أنه يرى عن الكثرة اللاحقة لهذه
المعقولات وليس يتصور فيه مغايرة بين المدرك والمدرك وأما العقل الذي فينا فادراكه ذات الشيء غير
ادراكه انه مبدأ للشيء وكذلك ادراكه غيره غير ادراكه ذاته بوجه ما ولكن فيه شبهة من ذلك العقل وذلك
إل العقل هو الذي أفاده هذا الشبه وذلك أن المعقولات التي في ذلك العقل بريئة من النقائص التي لحقتها
في هذا العقل منها مثال ذلك أن العقل انما صار هو المعقول من جهة ماهية المعقول لان ههنا عقل لا هو
المعقول من جميع الجهات وذلك ان كل ما وجد فيه صفة ناقصة فهي موجودة له ضرورة من قبل
موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك ان ما وجد فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء
هو حار بحرارة كاملة وكذلك ما وجد فيه حياة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء حي بحياة كاملة وكذلك
ما وجد عاقل بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عاقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فعل
عقل كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فان كانت أفعال جميع الموجودات أفعال عقلية كاملة
حكيمية وليست ذوات عقول فههنا عقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعال عقلية ومن لم يفهم
هذا المعنى من ضغفاء الحكيم الذي يطلب هل المبدأ الأول بعقل ذاته أو بعقل شيئا خارجا عنه ذاته
فان وضع أنه بعقل شيئا خارجا عنه ذاته لزمه أن يستكمل بغيره وأن وضع أنه لا بعقل شيئا خارجا عنه ذاته
لزم أن يكون جاهلا بالموجودات والمجهوب من هؤلاء القوم انهم يزعموا الصفات الموجودة في البارئ تعالى
وفي المخلوقات عن النقائص التي لحقتها في المخلوقات وجعلوا العقل الذي فينا شبيها بالعقل الذي فيه

من الأعضاء حصل شعور القوة العاقلة بحلها واذ لم يحصل لم يحصل لها شعوره (وان سلمنا ان التعقل لا يكون الا بمحصل ماهية
المعقول للعاقل) لكن لا نسلم انه اذا كان ادراك النفس بحصول عينه لم أن يدركه أبدا وانما يلزم ذلك لو كان حصول عينه لها
كافيا في ادراكه (ولم) لا يجوز أن يكون موقفا على شرط آخر كالتوجه وغيره فاذا حصل حصول الادراك واذ لم يحصل لم يحصل وان
سلمنا ان ادراك المحلل اذا كان باعتبار حصول عينه لم أن يدركه دائما ولكن لا نسلم انه اذا كان باعتبار حصول صورته لم أن لا يدركه

ذاتاً (قولهم) لأن حصول صورة العنصر في القوة العاقلة الخالصة في ذلك العنصر لا يلزم اجتماع المثلثين في مادة واحدة بمزيج وإنما يلزم ذلك لو كانت صورة العنصر ماثلة له منزهة وليس كذلك بل الصورة شبح ومثال لا مثال ولا مشارك له في الحقيقة وقد عرفت أنه لا دلالة للدلالة الدالة على الوجود الذهني على كون الحاصل في النفس الانسانية عين ماهية المعقول (ولو سلم أن الصورة العقلية مماثلة للامر الخارجي) فلا نسلم لزوم

الصورة في العنصر أو حصول أحد المثلثين فيما يحصل في المثل الآخر أن كان ارتسام الصورة في القوة العاقلة ولم يعم الدليل على استحالة شئ من هذا (فان قلت) اذا انفصل الجسم الذي هو وحمل الناطقة فقد تعقل صورته الجسمية والنوعية الحالية في مادة والناطقة المنتهية بصورة تلك الصورة الجسمية والنوعية أيضاً حالة في تلك المادة فيجتمع فيها صورتان جسميتان أو نوعيتان متمماتان احدهما عينية والاخرى عقلية لان الحال في الحال في الشئ حال في ذلك الشئ (قلت) لا نسلم أن الناطقة حالة في المادة بل هي حالة في الجسم المركب من المادة والصورة ولو سلم فلا نسلم انه يلزم عليه أن تكون الصورة العقلية الحالية في الناطقة حالة في المادة حتى يلزم اجتماع المثلثين في مادة واحدة وما ذكر من ان الحال في الحال في الشئ حال في ذلك الشئ ممنوع فان حصول أحد الشئين في الآخر ليس

وهو احدى شئ بالتنزيه وهذا كاف في هذا الباب ولكن على كل حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا الفصل وننبه على الغلط اللاحق فيه (الوجه الثاني قال أبو حامد) هو ان قولهم الى قوله من كل وجه (قلت) تحصيل الكلام ههنا في سؤالين (أحدهما) كيف صار علمه بذاته هو علمه بغيره وقد تقدم الجواب على ذلك وأنه يوجد في عقل الانسان من هذا ما هو الذي وقفنا على وجوب وجوده في العقل الأول (والسؤال الثاني) هل هو يتكثر علمه بتكثير المعلومات فانه يحيط بجميع المعلومات المنتهية وغير المنتهية على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المنتهية (والجواب) عن هذا السؤال انه ليس بمنع في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمنع عند الفلاسفة أن يكون يعلم غيره وذاته علماً مفترقا من جهة أنه يكون هنالك علوم كثيرة وانما امتنع عندهم ان العقل مستكمل بالمعقول ومعمول عنه فلو عقل غيره على جهة مازعة لم نحن ان كان عقله معمولا عن الموجودات المعقولة لانه وقد قام البرهان على انه على وجوده والكثره التي نفي الفلاسفة هو أن يكون طالما لا بنفسه بل بعلم زائد على ذاته وليس يلزم من نفي هذه الكثرة عنه تعالى نفي كثرة المعلومات الأعلى طريقه الجدل فتنه السؤال من الكثرة التي عندهم الى الكثرة التي في المعلومات نفسها فعل من أفعال السفسطانيين لانه أروهم انهم كما ينفون تلك الكثرة التي هي من حامل ومحمول كذلك ينفون الكثرة التي هي العلم من قبل المعلومات لكن الحق في ذلك انه ليس تعدد المعلومات في العلم الا في كنهها في العلم الانساني وذلك انه يلحقها في العلم الانساني تعدد من وجهين (أحدهما) من جهة الخيالات وهذا يشبه التعدد المكاني والتعدد الثاني تعدد ما في أنفسها في العقل من أعني التعدد الذي يلحق الجنس الأول كالتكثير في الموجد بانه قسمه الى جميع الأنواع الداخلة تحتها فان العقل مثله واحد من الأمور الكلي المحيطة بجميع الأنواع الموجودة في العالم وهو يتعدد بتعدد الأنواع وهو بين انه اذا تفرغنا العلم الا في كنهها من معنى الكلي انه يرتفع الى هذا التعدد ويبقى هنالك تعدد ما في شأن العقل من ادراكه الاول كان العلم مناهو هو بعينه ذلك العلم الا في كنهها وذلك مستحيل ولذلك أصدق ما قال القوم ان للمعقول حدا تنقف عنده لا تتمدها وهو انجز عن التكيف الذي في ذلك العلم وايضا قالوا العقل مناهو علم لوجودات بالقوة لا علم بالفعل والعلم بالقوة ناقص عن العلم بالفعل وكل ما كان العلم مناهو أكثر كفاية كان أدخل في باب العلم بالقوة وأدخل في باب نقصان العلم وليس يصح على العلم الا في كنهها أن يكون ناقصا بوجه من الوجوه ولا يوجد فيه علم هو علم بالقوة لان العلم بالقوة هو علم في هيولى فلذلك ترى القوم ان العلم الأول يجب أن يكون علما بالفعل وان لا يكون هنالك كلية أصلا ولا كثرة متولدة عن قوة مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس وانما امتنع عندنا ادراك ما لانها به بالفعل لان المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض فاما ان وجدها علم تحديه المعلومات فالمتناهية وغير المتناهية في حقه سواء هذا كله مما يزعم القوم انه قد قام البرهان عليه عندهم واذا لم نفهم نحن من الكثرة في العلم الا هذه الكثرة وهي منتفية عنه فعلمه واحد بالفعل سبحانه لكن تكيف هذا المعنى وقصوره بالحقيقة يمنع على العقل الانساني لانه لو أدرك الانسان هذا المعنى ان كان عقله هو عقل الباري تعالى وذلك مستحيل ولما كان العلم بالشخص عندنا هو العلم بالفعل علما ان علمه هو أشبه بالعلم بالشخص منه بالعلم الكلي وان كان لا كفاية ولا تخصيصا ومن فهم هذا

ههنا عن مقارنتها بماى وجه كان والالم يكن أحدهما بكونه حال في الآخر

أولى من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص الناهض ولا شك أنه لا يلزم من كون الشئ ناعنا الشئ أن يكون ناعنا لعله ولا ترى ان السرعة الناهضة للحركة لا تكون ناعنة للجسم الذي هو محل لتلك الحركة (لا يقال) ههنا انه لا يلزم اجتماع المثلثين في مادة واحدة لكنه يلزم حلول أحد المثلثين في الآخر والدليل القائم على استحالة اجتماع المثلثين في محل واحد قائم بعينه ههنا الذي يلزم على تقدير حلول

أحد هاتين الأخرين أيضاً هذم الاله تمييزاً بينهما. أما بحسب المأهبة ولوازمها فالكون مائتين وأما بحسب العوارض فلنساوي نسبتهما اليهما (لأننا نقول) لنسلم عدم التمايز بانه وارض لأن أحد هاتين هاتين للآخر والآخر منعوت به وهذا القدر يكفي في التمايز بخلاف ما إذا كانا حالين في محل واحد ثم لو سلم لزوم اجتماع المثلين في مادة واحدة فلا نسلم استحالة اجتماع المثلين في مثل هذه الصورة بل الاستحالة انما تكون اذا كان المثلان موجودين بالوجود المتأصل وأما اذا كان اجتماعهما ٨٧ في المحل بأن يكون أحدهما موجوداً

فيه بالوجود العيني والآخر بالوجود الظلي فلا استحالة إذ السبب لاستحالة الاجتماع هو لزوم عدم الامة تميز بينهما وإذا كان أحدهما موجوداً بوجد عيني والآخر بوجد ظلي يحصل التمايز بينهما بهذا الاعتبار فلا يلزم المحذور ثم ان سلمنا الملازمة فلا نسلم بطلان اللازم ولم لا يجوز أن يكون في بدن الانسان عضو صغير غير متعقل ولا مدرك بالتشريح لصغره ويكون حلول الناطقة في ذلك العضو وما يقال من أنها لو كانت منطبقة في عضو من أعضاء البدن لكان أولى الأعضاء بذلك وهو العضو الرئيس وذلك هو القلب أو الدماغ على اختلاف الرأيين فتكون على تقدير كونها حال في العضو حالة في أحدهما دون سائر الأعضاء فتشبه غير معتد به كما لا يخفى (ثم) ان ما ذكره من الدليل لو تم لم يثبت كون النفس عالمة بصفاتها دائماً أو غير عالمة بصفاتها دائماً لان ادراكها لما لا يحصل أعيانها لها

فهم معنى قوله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وغير ذلك من الآيات الواردة في هذا المعنى (قال أبو حامد) وقد خالف ابن سينا عندهذا غيره من الفلاسفة الى قوله وتخييله (قلت) الجواب عن هذا كله بين ما قلناه وذلك ان القوم انما نفروا أن يعرف غيره من الجهة التي بها ذلك الغير أخس وجوداً لئلا يرجع المعلوم عليه والأشرف وجوداً أخس لأن العلم هو المعلوم ولم يتفوه من جهة انه يعلم ذلك الغير بعلم أشرف وجوداً من العلم الذي تعلم نحن به الغير بل واجب ان يعلمه من هذه الجهة لانها الجهة التي من قبلها وجود الغير منه وأما النظر في جواز كثرة المعلومات في العلم الازلي فمسئلة ثانية وقد ذكرناها ولم يفر القوم من أجل هذه المسئلة الى القول بانه لا يعرف الا ذاته كما توهم هذا الرجل بل من أجل ما قلناه وهو بالجملة لئلا يشبه علمه علمنا الذي في غاية المخالفة له فابن سينا انما رام أن يجمع بين القول بانه لا يعلم الا ذاته ويعلم سائر الموجودات بعلم أشرف عما يعلم به الانسان اذا كان ذلك العلم هو ذاته وذلك بين من قوله ان علمه بنفسه وبغيره بل بجميع الاشياء هو ذاته وان كان لم يشرح هذا المعنى كما شرعناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا انتهى من سائر الفلاسفة بل هو قول جميعهم واللازم عن قول جميعهم وإذا قرر هذا لك فتبين لك قبح ما جاء به هذا الرجل من الحمل على الحكماء مع ما يظهرون موافقة الرجل لهم في أكثر آرائهم (قال أبو حامد) جميعاً عن الفلاسفة فان قيل اذا ثبت الى قوله وهذا محال (ثم قال) أبو حامد بجميع ما علم قلنا ما كان العلم واحداً الى قوله كبراهين الهندسيات (قلت) هذا كلام طويل غاية خطاي أو جدلي وتصوير ما حكاه في نصرة الفلاسفة في كون علم الله متحداً محتمل ما نته يظهر أن في المعقولات من أحوال لا تتكرر ذوات المعقولات بكثرتها كما يظهر في الموجودات أحوال لا تتكرر الذوات بكثرتها مثل ان الشيء واحد وموجود وضروري وممكن وان هذا اذا كان موجوداً فهو دليل على وجود علم مقيد محيط بعلم كثره بل غير متناهية فالجهة الاولى التي استعمل في هذا الباب ما يظهر من الامور الذهنية التي تلحق المعقول في النفس وهي فيه شبهة بالاحوال في الموجودات عند اعتبار الاضافات الموجودة فيها والاسلاب وذلك ان الاضافة اللاحقة للمعقولات يظهر من أمرها انها أحوال لا تتكرر المعقولات بها ويحتاج على ذلك بان الاضافة اللاحقة للامور المضافة هي من هذا الباب فهو يعتاد هذه الجهة فان الاضافة والمضافين علوم كثيرة وان علمنا بالابوة مثلاً لا غير علمنا بالاب والابن والحق ان الاضافة صفة زائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات وأما الاضافة التي في المعقولات فهي أن تكون حالاً أولى منها من أن تكون صفة زائدة على المضافين وهذا كله لانه شبه العلم الانساني بالعلم الازلي ورام ان يصح له بما يظهر في العلم الانساني فقد نقل الحكم من الشاهد الى الغائب في موجودين في غاية التباعد لافي موجودين مشتركين في النوع أو في الجنس بل مختلفين غاية الاختلاف وأما الجهة الثانية فهي اننا تعلم الشيء بعلم واحد ونعلم اننا تعلم بعلم واحد في العلم الأول لصفة زائدة عليه والدليل على ذلك انه يمر الى غير نهاية وأما ما أجاب به من ان هذا العلم هو علمنا وأنه لا تسلسل فلا معنى له اذ معروف من أمره انه يتسلسل وليس يلزم من كون العالم عالم بالشيء غافلاً عنه انه يعلم انه يعلم أن يكون اذا علم انه يعلم فقد علم علم زائد على العلم الأول بل العلم الثاني هو حال من أحوال العلم الأول ولذلك لم يمنع عليه المرور الى غير نهاية ولو كان علماً كما علمنا بذاته زائد على العلم الأول لم يصح

فلزم كونها عالمة بها دائماً وما يحصل صورها فيلزم أن لا تكون عالمة بها أبداً واللازم اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس الناطقة وكلاهما محال لان كثرهما من صفات النفس يدرك في وقت ولا يدرك في آخر (ورده) الحكماء المحقق بان صفات النفس منقسمة الى ما يجب لا نفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها وإلى ما يجب لها بعد مقايستها الى الاشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس مدركة لاصيغف الأول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً وليس تدرك لاصيغف الثاني الا بالجهة

المقاسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة (واعترض) عليه أولاً بان ادراكها لذاتها اذا كان من قبيل المصنف الاول لزم أن تكون
مدركة لادراكها كذا في لزم علوم غير متناهية (وأجيب) بأن العلم بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط
فاللزم أن يكون لها علوم غير متناهية متغايرة بالاعتبار ولا استغالة فيه وثانياً بان نحن نعلم بالضرورية أن كثيراً من الصفات الحقيقية
القائمة بالنفس لا يدوم استحضارها مع ٨٨ كونها من المصنف الاول وأجيب بان العقلية وعدم الاستحضار انما هي عن

النفس بدق بوجود تلك
الصفات فيها لا عن
تصورها فانه دائم وكلامنا
فيه ولا يخفى علينا ان هذا
الجواب مكابرة ومخالفة لما
يحدده الانسان من نفسه
فان نحن نعلم بالضرورة
عدم علمنا بالقدرة والسخاوة
والشجاعة الى غير ذلك
من صفات النفس
الخاصة لها في بعض
الاقوات (ثم) ان الفرق
بين الصفات الحقيقية
والاضافية بأن الصفات
الحقيقية مدركة للنفس
دائماً والصفات الاضافية
مدركة حالة المقايسة دون
غير تلك الحالة لان انتفاء
شرط ادراكها يثبت وهو
المقايسة مع كون كل منهما
حاصلة للنفس دائماً لا يدفع
المعنى بالصفات الاضافية
لأنفس فان ادراك النفس
لها ان كان يحصل
أنفسها لزم أن تكون
مدركة لها دائماً وان كان
بحصول صورها لزم أن
لا تكون مدركة لها أصلاً
لاستلزام اجتماع المثلين
في محل واحد (فان قلت)
ادراكها بحصول أنفسها
الأنفاني ما كانت أمور

فيه المروءة الى غير نهاية وأما المحجة التي ألزم بها الفلاسفة المتكلمون من ان الجميع من المتكلمين
يعترفون أن علوم الله تعالى غير متناهية وأنه علم واحد فهي مقامة بحسب اعتقاد قول القائل
لا مقاومة بحسب الامر في نفسه وهي معاندة لانفسك كالتصوهم عنها الا بان يصحوا ان علم الباري
تعالى ليس يشبه في هذا المعنى علم المخلوق فانه لأجل من يعتقد ان علم الله تعالى لا يخالف علم المخلوق
الامن باب الكيفية فقط وهذه كلها أقاويل جدلية والذي يعتمد عليه ان علم الله تعالى واحد وأنه ليس
معلولاً عن المعلومات بل هو علو لها والشئ الذي أسبابه كثرة هو امرى كثير وأما الشئ الذي معلولاته
كثيرة فليس يلزم أن يكون كثيراً بل هو الذي به المعلومات كثيرة وعلم الاول لا يشك في أنه انتفت عنه
الكثرة التي في علم المخلوق كما انتفي عنه التغير بتغير العلوم والمتكلمون يصنعون هذا من أحد أصولهم
وأما هذه الاقاويل التي قيلت ههنا فهي كلها أقاويل جدلية وأما قوله ان قصده ههنا ليس هو معرفة
الحق وانما قصده ابطال أقاويلهم وانظر ادعاءهم الباطلة فقصده لا يلبق به بل بالذين في غاية الشر
وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا الرجل من النباهة وفاق الناس فيما وضع من الكتب
التي وضعها انما استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم وهبك اذا أخطأ في شئ فليس من الواجب
أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا ولو لم يكن لهم الاصناعة المنطق لكان واجباً عليه وعلى
جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها وهو معترف بهذا المعنى وداع اليه وقد وضع فيها
التأليف ويقول انه لا سبيل الى ان يعلم أحد الحق الا من هذه الصناعة وقد باع الفلاسفة الى أن
استخرجهم من كتاب الله تعالى أفصحوا من استقام من كتبهم ونما عليهم مقدار ما استفادوا من ساحتها
فاق أهل زمانه وعظم في مله الاسلام صيته وذكره أن قول فيهم هذا القول وان يصرح بدمهم على
الاطلاق وذم علومهم وان وضعنا عنهم مخطوئون في أشياء من العلوم الالهية فانما انما نتج على خطئهم من
القوانين التي علمونا بها في علومهم المنطقية ونقطع عنهم لا يلزمونا في التوقيف على خطأ ان كان في
آرائهم فان قصدهم انما هو معرفة الحق ولو لم يكن لهم الا هذا القصد لكان ذلك كافياً في مدحهم مع انه لم
يقول أحد من الناس في العلوم الالهية قولاً يتدبه وليس بعضهم أحد من الخطأ الا من عصمه الله تعالى
بأمر الهي خارج عن طبيعة الانسان وهم الانبياء فلا أدري ما حل هذا الرجل على مثل هذه الاقاويل
أسأل الله العزيم والمغفرة من الزلل في القول والعمل والذي حكاها عن صفته ايمان من اتبع الشريعة في
هذه الاشياء هو الذي يقوله محققو الفلاسفة لان قول من قال ان علم الله تعالى وصفاته لا تكيف ولا
تقاس بصفات المخلوقين حتى يقال انها الذات أوزائدة على الذات هو قول المحققين من الفلاسفة
والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادي (قال أبو حامد) فان قيل هذا الاشكال الى قوله
في مسألة مفردة (قلت) الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يحرم على طريق الجدول في حال
المناطرة فصلا عن ان يشت في كتاب فانه لا ينتهي أفهام الجاهل الى مثل هذه الدقائق وادخيل
معهم في هذا بطل معنى الالهية عندهم فلذلك كان الخوض في هذا امام بحر ما عليهم اذ كان الميكافئ في
سعادتهم ان يفهموا من ذلك ما طمأنته أفهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع الذي قصده الاول تعليم الجمهور في
تفهيم هذه الاشياء في الباري تعالى لوجوبه في الانسان كما قال الله تعالى لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا

اضافية والامور الاضافية مشروطة في تعقلها بمقل المضاف
اليه ضرورة امتناع تعقل الامور الاضافية بدون المضاف اليه فاذا تعقل المضاف اليه تعقلت هي أيضاً والا فلا (قلت) اذا جاز أن يكون
الشئ حاصل للنفس دائماً لا يكون ادراكها دائماً لان انتفاء شرط ادراكها جاز أن يكون الجسم الذي هو محل الناطقة حاصل للنفس
دائماً ولا يكون ادراكها دائماً لان انتفاء شرط ادراكها في بعض الاوقات وعدم كون محل الناطقة اضافياً غير مشروط تعقله

بفعل المضاف اليه لا يستلزم عدم اشتراط بشرط آخر (الوجه الخامس) لو كانت النفس الزائدة متعلقة في جسم اكان متعلقها بالآلات الجسمانية لان القوة الحافظة في الاجسام اغنا تفعل وتقبل بتوسطها ولو كان متعلقها بالآلات الجسمانية لكان كلما يعرض لتلك الآلات كالل وضعف يعرض لها في متعلقها كالل وضعف لان اختلال الشرط يقتضي اختلال مشروطه كما تضعف قوة الاحساسات وقوة الحركة الحافظة في البدن بضعفه كما في سن الانحطاط لكن ليس كلما ٨٩ يعرض للآلات البدنية كالل

يعرض للنفس في متعلقها

ككلال بل قد تكل

الآلات ولا تتكل هي في

متعلقها بل اما نشيت واما

تزيد وتنقص (لا يقال)

استثناء نقض التالي

هنا غايه يرجع لان المجد

الشج الهرم يعرض له في

تعلقه فانه وضعف وكلال

ككلال الآلات البدنية

(لاننا نقول) التالي ههنا

موجبة كلية واستثناء

نقيضه هارفع ايجاب كلي

(وما ذكر) من الموجبة

الجزئية لا يدفع عنه لان

الايجاب الجزئي لا ينافي

رفع الايجاب الكلي بل

اغناينا في السلب الكلي

ونحن ما ادعينا ذلك وقد

يقرر هذا السؤال على

وجه المعارضة (تقريره

أن يقال) لو عرض لقوة

التعقل اختلال الآلة

وجب أن يكون التعقل

بالآلة لكن المعلوم حق

كما في أواخر سن الانحطاط

فاللزم مثله وبجواب

حينئذ لا يمنع الملازمة فان

اختلال التعقل باختلال

الآلة في أواخر سن

الانحطاط لا يدل على ان

العقل حال في الجسم عاقل

بغنى عنك شيئا بل واضطر الى تفهيم معان في المادى تعالى بتمثيلها بالجوارج الانسانية من قول
تعالى أولم يروا أنا خلقناهم من معصمات أيدنا أنعاما فهم لها مالكون وقوله خلقت يبيد في هذه
المسئلة هي خاصة بالاعمال الراضين الذين أطلعهم الله على الحقائق ولذلك لا يجب ان يشب في كتاب
الافى الموضوع على الطريق البرهاني وهي السبى شأن ان تقررا على ترتيب وبعد تفهيم آخر
بصديق على أكثر الناس النظر فيها على النحو البرهاني اذا كان ذا فطرة فائقة مع قلة وجوده هذه
الفطرة في الناس فالكلام في هذه الاشياء مع الجوه وهو بمنزلة من يسبق في السموم ابدان كثير من
الحبوانات التي تلك الاشياء سموم لها فان السموم اغنا هي امور مضافة فانه قد يكون معافى حتى
حيوان شئ هو غدا في حتى حيوان آخر وهو كذلك الامر في الآراء مع الانسان أعنى قد يكون
رأى هو سم في حتى نوع من الناس وغدا في حتى نوع آخر فمن جعل الآراء كلها ملائمة لكل نوع من
أنواع الناس بمنزلة من جعل الاشياء كلها أغذية لجميع الناس ومن منع النظر من تأمله بمنزلة من جعل
الأغذية كلها سموم لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم لنوع من الانسان وغدا لنوع
آخر في حتى الناس من هو في حتى سم فقد استحق القودوان كان في حتى غيره غدا ومن منع السم من
هو في حتى غدا حتى مات وجب عليه القودا ايضا فعلى هذا ينبغي أن يفهم الامر في هذا ولكن اذا تعدى
الشرب الجاهل فسقى السم من هو في حتى سم على أنه غدا فقد ينبغي على الطبيب أن يجتهد بصدائه
في شفاؤه ولذلك استغفرنا نحن التكلم في مثل هذا الكتاب والأخا كنا نرى ان ذلك يجوز لنا بل هو من
أكبر المعاصي أو من أكبر الفساد في الارض وعقاب المفسدين به ما هو باشر به واذ لم يكن بدمن الكلام
في هذه المسئلة فلنقل في ذلك بحسب ما تبلغه قوة الكلام في هذا الموضوع ههنا لم يتقدم غيرناض
بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسئلة فنقول ان القوم لما نظروا الى جميع المدركات
وجدوا انها صنفان صنف مدرك بالحواس وهي اجسام كائنة بذاتها مشار اليها واعراض مشار اليها
في تلك الاجسام وصنف مدرك بالعقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطبائعهما اعنى الجواهر
والاعراض ووجدوا التي لها ماهيات بالحقبة فيها هي الاجسام واعنى بالماهيات للاجسام صفات
وجودية فيها ما صارت تلك الاجسام موجودة بالفعل وبخصوصية بصدور فعل من الافعال بصدور عنها
وخالف هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض امورا زائدة على الذات المشار اليها
القائمة بنفسها محتاجة الى الذوات القائمة بها والذوات غير محتاجة في قوامها اليها اعنى الى الاعراض
ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض زائدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها
القائمة بنفسها حتى متى توهى ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات ووقفوا على هذه الصفات في
الموجودات المشار اليها اعنى الاجسام من قبل افعال جسم جسم من تلك الاجسام الخاصة بها مثال
ذلك انهم ادركوا الصفات التي ما صارت النباتات انما من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها
صار الحسوان حيوانا من قبل افعال الحيوان الخاصة به وكذلك ادركوا ان في الجومات صوراً بهذه
الصفة تخصها من قبل افعال الجومات الخاصة بها لما نظروا في هذه الصفات علموا انها في محل من
تلك الذات وغير نظم في ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس

١٢ - نهات ابن رشد بالآلة لجواز ان عنده في ذلك الوقت ما منع آخر من تعقله الذي هو بذاته كاستغراقه في تدبيره
البدن وتوجه بالكلية اليه وان لم يكن حاله فيه (والجواب أن يقال) لان سلم انه لو كان متعلقها بالآلة الجسمانية لكان كلما يعرض
لتلك الآلات كالل وضعف يعرض لها في متعلقها كالل وضعف وانما يلزم ذلك لو لم يكن ما هو شرط كمال التعقل من اعتدال الآلة
بأنما في سن الانحطاط ويكون نقصان في سن الانحطاط وهو ممنوع لجواز ان يكون شرط كمال التعقل حيا معيناً من اعتدال

الآلة بأفيا في سن الانحطاط ويكون ان تصان في سن الانحطاط واردة في الزائد على ذلك الحد فلذلك لم يحتل التعقل حيثئذ ثم اذا وقع اختلال في ذلك الحد في أواخر سن الانحطاط اختل التعقل أيضا (فان قيل) وتماهوا بشرط كمال التعقل من الاعتدال لا يوجب ابقاء التعقل على حاله لكن ان ترى انه يزاد ويقل في زمان الكهولة فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن (قلنا) يجوز أن يبقا المزاج الحاصل في زمان ٩٠ الكهولة أو فوقه للقوة العاقلة من سائر الأجزاء فلا يجرم قويت القوة العاقلة حيثئذ فزاد

بأنقلاب تلك الصفات وتغيرها مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء بزوال الصفة التي عنها يصدر فعل النار وهي التي بها سميت النار نار الى الصفة التي عنها يصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي سمى بها الهواء هواء واستدلوا ايضا على وجود هذا المحل بكون الذات المشار اليها تفعل عن غيرها كما استدلو بالفعول على الصورة وذلك انه لم يمكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما عن شيء هو طبيعة واحدة فاعقدها من أجل هذا أن جميع الأجسام الفاعلة المنفصلة مركبة من طبيعتين فاعلة ومنفصلة فسموا الفاعل صورة ماهية وجوهر اسموا المنفصلة موضوعا وعنصر او مادة وتظهر لهم من هذا أن هذه الأجسام المحسوسة ليست أجساما بسيطة على ما ينظر للحس ولا مركبة من أجسام بسيطة اذ كان كل جسم له فعل وانفعال وروا أن الذي يدرك الحس من هذه هي الأجسام المشار اليها المركبة من هذين الشئيين اللذين سموا أحدهما صورة والآخر مادة وأن الذي يدرك العقل من هذه هي هذه الصور وانما انما تصير معقولات وعقلا اذ جردتها العقل من الأمور والقائمة بها أعني الذي سموه موضوعا ومادة ووجدوا الأعراض تنقسم في العقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقيقة أعني المحل الذي تقوم به هي الأجسام المركبة من ذينك المعنيتين فلما عجزت لهم الأمور المعقولة من الأمور المحسوسة وتبين لهم أن في المحسوسات طبيعتين أحدهما قوة والأخرى فعل نظروا أي الطبيعتين هي المتقدمة على الأخرى ووجدوا أن الفعل متقدم على القوة ليكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا في العلل والمعلولات أيضا فأنضى بهم الأمر الى أنه أولى هي بالفعل السبب الأول لجميع العلل فلزم أن يكون فعلا محضاً وان لا يكون فيها قوة أصلا لانه لو كان فيها قوة لكانت معه قوة من جهة وهلة من جهة فلم تكن أولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب عندهم أن لا يكون الأول مركبا من صفة وموصوف ولما كان كل يرى من القوة عندهم عقلا وجب أن يكون الأول عندهم عقلا فلهذه هي طريقة القوم بجمعها ما كان من أهل الفطرة المعدة لقبول العلوم وكنت من أهل الثبات وأهل الفراغ فمرضتكم أن تنظر في كتب القوم وعلموهم لا تقف على كتبهم من حق أو ضده ولئن كنت ممن تفصيل واحدة من هذه الثلاثة فمرضتكم أن تفرغ في ذلك الى ظاهرا للشرع ولا تنظر الى هذه المعاني المحدث في الاسلام فانك ان كنت من أهل العلم تكن من أهل اليقين ولان أهل الشرع فهذه هو الذي حرك هؤلاء القوم أن يعتقدوا أن هذه الذات التي وجدوا أنها مبدأ العالم أنها بسيطة وانما علم وعقل ولما رأوا أن النظام الموجود في العالم وأجزائه هو صادق عن علم متقدم عليه فمضوا أن هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أماده أن يكون موجودا وأن يكون معقولا وهذا بعد من المعارف الانسانية الأولى والأمور المشهورة بحيث لا يجوز أن يفتضح لجمهوره وعنه والكثير من الناس والافصاح به حرام لمن وقع له اليقين به لمن لا سبيل له الى وقوع اليقين به لانه كالقاتل له وأمانته ميتهم ما فارق المادية جوهراتهم لما وجدوا الحد الخاص بالجواهر انما قائم بذاته وكان الأول هو السبب في كل ما قام من الموجودات بذاتها كان هو الحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم الحي وجميع المعاني التي أتادها في الموجودات وبخاصة ما كان منها من صفات الكمال وأما سائر ما شنع به هذا الرجل على هذا المذهب فهو شيء غير ملتفت اليه الا عند الجمهور والعامة من الناس وهم الذين يجرم عليهم

التعقل وكل وقد يجاب بأن القوة العاقلة وان بقيت على حالها لكن لما اجتمع في ذلك الزمان علوم كثيرة مع عدم اختلال الحد المعبر من الاعتدال في كمال التعقل صارت اكمل ورده الحكيم المحقق بان جودة الفعل اما بحسب التمرن والاعتناء كما اذا أحس شيء مرارا كثيرة فانه يحصل للحس حيثئذ هيئته تربية يدرك الحس بسبب تلك الهيئته ذلك الجسد في سرعة واما بحسب التحسرية كما اذا كان الشيء جزئيات متعددة وحصل للحس بها شعور على التعاقب فكل جزئ منها معرض عليه كان أجودا حساسا به مما عرض عليه قبله واما بحسب القوة الفاعلة فكل قوة كانت أتم اقتدارا كانت أجود فعلا والانسان في سن الانحطاط يكون أجود تعقلا منه في سن النضو وبالوجه الثلاثة المذكورة ويكون أجودا حساسا لوجهين الأولين أعني التمرن

والتجارب المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الأخير فانه لا يكون أحد بصرا ولا سمعا والكلام في زيادة التعقل وكما له بحسب زيادة قوة التعقل لا بحسب زيادة الهيئته التمرنية والزيادة الحاصلة بسبب اجتماع العلوم انما هي بحسب زيادة الهيئته التمرنية وذلك غير ما نحن فيه (الوجه السادس) القوة العاقلة قد لا يكلها تكميلا الا فاعيل وتكثر هابل ريعا وترى انها تنهضها وكل قوة جسمانية قد انما يكلها كثرة الافاعيل فبالقوة العاقلة ليست بقوة

سماع

بهمساتيه (أما الصغرى فلأن من كان أكثر مواظبة على القراءة كان أقوى على إدراك الأشياء والعلوم الدينية والمعارف اليقينية والتجربة تصح ذلك (وأما الكبرى فيدل علم التجربة والقياس (أما التجربة فظاهرة فانه ربما يبلغ من القوة وكلاهما حدان تجزئهما عن فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس باسنة صاء لا تدرك النور الضعيف والسماعة بعد سماع الرعد الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والشامة بعد شتم الرائحة القوية لا تحس ٩١ بالرائحة الضعيفة وكذلك حال الذائقة واللامسة

(وأما القياس فلأن أفعال القوى البدنية لا تخلو عن انفعال أما المدركة فلأن فعلها الاحساس الذي هو التأثير عن المحسوسات (وأما الحركة فلأن تحريكها لا يغير لاسم الا بتحركه الذي هو انفعال أيضا ولا شك أن الانفعال لا يكون الا بقاها - ريقهر طبيعة المنفل ويعينه عن المقاومة فيوهنسه (فان قيل) العقل لما كان مقتضى طبيعة القوى فكيف يوهنها (اجيب) بان اقوى وان اقتضت تلك الافعال بذواتها الا ان طبايع العناصر التي تلتئم منها موضوعات تلك القوى كالعن مثل لا تقتضي تلك الافعال فيقع بين القوى وطبايع العناصر تنازع وتقاوم دائما فيوجب الوهن والضعف في الموضوعات والقوى جميعا (واجاب) عن هذا الوجه الامامان بحجة الاسلام الغزالي والامام غفر الدين الرازي باه جاز أن تكون القوة

معجم هذا القول فقوله وأي اجمال لوجود بسيط لاماهية له ولا حقيقة ولا خبر له مما جرى في العالم ولا مما يلزم ذاته ويصدر منه الى آخر ما كاله هو كلام باطل كله فانهم ان وضعوا ماهية مفترضة عن المحل كانت مفترضة عن الصفات ولم تكن محلا للصفات الآن تكون في محل فتكون مركبة من طبيعة القوة وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية الموجودة باطلاق فالموجودات انما صارت ذات ماهية به وهو الموجود العالم بالموجودات باطلاق من قبل أن الموجودات انما صارت موجودة ومعقولة من قبل علمه بذاته وذلك انه اذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومعقولة وكانت موجودة بما هي افعالها ومعقولة بعلمه فهو له كون ماهياتها موجودة ومعقولة والقوم انما نفوا عنه أن يكون علمه بالموجودات على نحو علم الانسان به الذي هو معلول عنها فعلمه بالموجودات على الضمن علم الانسان ان قد قام البرهان على هذا النوع من العلم وأما على مذهب الاشعية فليس له ماهية أصلا ولادات لان وجود ذات لاماهية لها ولا هي ماهية لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشعية الى أن له ماهية خاصة بها تتميز الذات عن سائر الموجودات وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الاعظم وقوله ثم قال لهؤلاء لم تخلصوا من الكثرة مع الاقتحام لهذه المخازي فانما تقول علمه عين ذاته أو غير ذاته الى قوله بذاته عين ذاته كلام في غاية الركاكة والمتكبر به أحق انسان بالخزي والافتضاح فان هذا هو الزام أن يكون الكامل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير وذلك ان الانسان من جهة أنه شيء مركب من محل وعلم موجود في ذلك المحل لم أن يكون علمه غير ذاته بوجه ما كما سلف اذا كان المحل هو السبب في تغاير العلم والذات ولما كان الانسان انما كان انسانا وكان أشرف من جميع الموجودات المحسوسة بالعقل المقترن الى ذاته لا بذاته ووجب أن يكون ماهو بذاته عقل هو أشرف من الموجودات وان يكون منزها عن النقص الموجود في عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته الى قوله وكذلك سائر الصفات قلت الشرارة والتبويه في قوله أظهر فانه قد تبين أن من الصفات ماهو أحق باسم الجوهرية من الجوهر القائم بذاته وهي الصفة التي من قبلها صار الجوهر القائم بذاته قائما بذاته وذلك انه قد تبين أن المحل لهذه الصفة ليس شيئا قائما بذاته ولا موجودا بالفعل بل انما وجد له القيام بنفسه والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهي في وجودها على الجهة المقابلة للاعراض وان يظهر من أمر بعضها انها تحتاج الى المحل في الامور المتغيرة لان الاصل في الاعراض أن تقوم بغيرها والاصل في الماهيات أن تقوم بذاتها الا ما عرضت هذه الاشياء الكائنة الفاسدة من كون ماهياتها محتاجة الى موضوع فهذا الوصف هو أشد شي بعدا عن طبيعة الاعراض فتشبيه العلم الذي ذلك بالاعراض التي هنا كلام في غاية السخف وهو أشد ضعف من يجعل النفس عرضا كالتثليث والتربيع وهذا كاف في تهافت هذا القول كله وخصفه فلنسم هذا الكتاب التهاافت باطلاق لانه اهتافت الفلاسفة وما بعد طبيعة العلم من طبيعة العرض وبخاصة علم الأول تعالى واذا كان في غاية البعد من طبيعة العرض فهو في غاية البعد من حاجته الى المحل (المسئلة السابعة في ابطال قولهم الأول يجوز أن لا يشارك غيره في جنس وبفارقه بفصل وانه لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجنس والفصل الى قوله فلم يكن له حد) قلت هذا منتهى ما حكاه عن الفلاسفة في هذا القول وفيه حق وفيه باطل أما قولهم ان الأول لا يجوز أن

العقلاء مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجميع بدنية والامور المتألفة بالنوع لا يجب اشتراكها في الأحكام فيجوز أن يتكلم بعضها بتكرار الافاعيل ولا يتكلم البعض وحاصل هذا الجواب منع كلية الكبرى ورده الحكم المحقق بان ما ذكر من القياس الدال على حقيقة الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن أن يجاب عنه بتبع الصغرى بان يقال لان سلم أن القوة العاقلة قد لا يتكلمها تكرر الافاعيل ولم لا يجوز أن تكون القوة العاقلة أقوى القوى الجسمانية وانبتها فلا يدرك الحلال الواقع بتكرار الافاعيل لغاية قلته

والنجربة لا تنفي وما ذكر من أن من كان أكثر دراسة وقراءة كان أقوى على إدراك الأشياء والعلوم الدقيقة والمعارف اليقينية
فنعول أن أريد بكونه أقوى على إدراك الأشياء أن القوة العاقلة تكون أتم اقتداراً ومنوع وأن أريد أن القوة العاقلة تكون أسرع
فهمها وأجود أدراكها لم يكن يجوز أن يكون ذلك بحسب التمرن والتجارب وذلك لا ينافي وتوقع الكلال فيها على معنى أن يكون
في اقتدارها نقصان خفي بحيث لا يدرك ٩٢ غاية قلته (الوجه السابع) لو كان المشار إليه باناجسه ما أو جسمه ما لم يعلم أحد

من الناس بالضرورة
انه هو الذي كان موجودا
قبل ذلك بمسرين سنة
والثاني باطل فالقادم
مثله أما الشرطية فلان
الاجزاء الجسمانية
والجسمانية الموجودة
في تلك السنين قد يتطرق
اليها التغير والتبدل لان
الاجزاء البدنية قد تكبر
بالنمو والسن وقد تصغر
بالذبول والمزال ولان
الحرارة الغريزية والحرارة
الحاصلة من الحركات
الضرورية وغير الضرورية
والحركات الحاصلة من
اشعة الكواكب دائما
في التحليل والقوة الغاذية
في ايراد بدل ما يهلك منه
دائما وكل ذلك يقتضي عدم
بقاء الاجزاء الموجودة في
تلك السنين واذا لم يتبق
الاجزاء الموجودة في سائر
الزمان الا ان لم يبق الامور
القائمة بها ايضا وصار كانت
أو أعراضا لان لو بقيت
فلا بد أن تنتقل من محالها
عند تحللها الى محل آخر
لامتناع قيامها بنفسها
فيلازم الانتقال الى الصورة
والاعراض وانه محال
واذا امكن كذلك امتنع
لاحد أن يحكم بالضرورة

بشارك غيره في جنس ويندرقه بفصل فان كان أراد بالجنس المقول به واطوره هو حق وكذلك الفصل
المقول به واطولان كل ما هذا صفة فهو مركب من صورة عامة وخاصة وهذا الذي يوجد له الحد وأما
ان معنى بالجنس المقول به تشكيك أعني بتقديم وتأخير فقد يكون له جنس هو الموجود منه لا أو الشيء أو
المهوية أو الذات وقد يكون له عدم من هذا النوع من الحدود فان أمثال هذه الحدود مستعملة في العلوم
مثل ما قيل في حد النفس انها استكمال للجسم طبيعي آلي ومثل ما قيل في حد الجوهر انه الموجود لا في
موضوع لكن ليس تكفي هذه في معرفة الشيء وانما يؤثر في الية طرق من ذلك الى كل واحد مما يدخل
تحت أمثال هذه الحدود الى تصوره بما يخصه وأما حكمه عن العلافة أن اسم الموجود دائما يدل من
ذوات الأشياء على لازم عام لها فهو قول باطل وقديسه في غير ما وضع وما كاله أحد منهم الا ابن سينا
فقط وذلك انه لما انتفى عنده أن يكون جنسا مقولا به واطورا انتفى ايضا أن يكون اسما مشتركا زعم انه
اسم يدل على لازم عام للأشياء وما كاله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازما لم يقبل في جواب ما هو
وأبضا ان كان يدل على لازم الأشياء فهل يدل على ذلك اللازم به واطورا وباشترائه أو يلزم آخر فان كان
يدل به واطورا فكيف يوجد عرض مقول به واطورا على أمور مختلفة الذوات وأظن أن ابن سينا يعلم هذا
وهو مستحيل لانه لا يكون عن الأشياء المختلفة شيء هو متفق وواحد الا من جهة ما تلك الأشياء المختلفة
متفقة في طبيعة واحدة اذ يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد من طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد
صادرا أيضا عن طبيعة واحدة واذا كان ذلك مستحيلا فاسم الموجود دائما يدل من الأشياء على ذوات
متقاربة المعنى وبمعناها في ذلك أتم من بعض ولذلك كانت الأشياء التي وجود مثل هذا الموجود في أول
هو العلم في سائر ما يوجد في ذلك الجنس من أمثال ذلك أن تواتر احار مقول بتقديم وتأخير على النار وعلى
الأشياء الحارة والذي يقال عليه بتقديم منها وهي النار هي السبب في وجود سائر الأشياء الحارة حارة
وكذلك الامر في الجوهر وفي العقل وفي المبدء وفي ما أشبه ذلك من الاسماء أو أكثر ما يقع ما يحتوي عليه
العلم الالهي وهو من هذا الجنس والاسماء التي بهذه الصفة توجد في الجواهر وتوجد في الاعراض وما
كاله في رسم الجوهر هو شيء لا معنى له بل الموجود هو جنس الجوهر المأخوذ في حده على نحو ما توجد
أجناس هذه الأشياء في حدودها وقدين ذلك أبو نصر في كتابه في البرهان والامر عندا لقوم أشهر من
هذا وانما غلط ابن سينا انه لما رأى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب وكان الذي يدل على
الصادق يدل على عرض ولا يدل في الحقيقة على معقول من المعقولات الثواني أعني المنطقية ظن انه
حيثما استعمله المترجمون انما يدل على هذا المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصده المترجمون أن يدل
به على ما يدل عليه اسم الذات والشيء وقدين ذلك أبو نصر في كتاب الحروف وعرف أن اسباب
الغلط الواقع في ذلك هو أن اسم الموجود هو شكل المشتق والمشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة
مشتق الا ان المترجمين لما لم يجدوا في لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء ينسبونه
الى الجوهر والعرض والى القوة والفاعل أعني لفظا هو مثال أول دل عليه بعضهم باسم الموجود لأن
أن يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو اسم صناعي
لا أقوى وبعضهم رأى لموضع الاشكال الواقع في ذلك أن يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين

انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بتلك السنين وأما بطلان التالي فلان كل أحد من الناس يعلم ويحكم بالضرورة التسام
انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك (وجوابه) النقض اما اجلا فبأن يقال ما ذكرتم بعينه قائم في البهيمية والشجرية فلو صح
بجميع مقدماته لم أن يكون لها نفس مجردة وأنتم لا تقولون به وأما تفصيلا فبأن يقال لا نسلم صدق الشرطية المذكورة وانما قصد في
لو كان المشار إليه باناهو مطلق الاجزاء الجسمانية البدنية وليس كذلك بل هو الاجزاء الأصلية المخلوقة من التي وتلك الاجزاء من أول

المسمى إلى آخره غير متحالة ولا متبدلة (لا يقال) الأجزاء البدنية سواء كانت أصلية أو غير أصلية فهي متبدلة متغيرة لأن أعضاء البدن هي ما تقرر في علم الطب على تفهين بسيطة وهي ما يكون جزؤه مشاركا الكاه في الاسم والحد كالنظم والحم والعصب والاضروف وغير ذلك ومركبة وهي ما لا يكون جزؤه مشاركا الكاه فيعلم ما كالايد والوجه والاهن فان جزء البدن ليس يبدو جزء الوجه ايس بوجه والاعضاء المركبة تركبها من الاعضاء البسيطة وأجزاء الاعضاء البسيطة سواء كانت الاجزاء مخلوقة ٩٣ من التي أو زائدة حاصلة من

التكلم فيه بان اشتق من لفظ الضمير الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه رأى أن هذا أقرب الى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدله اسم الموجود واسم الهوية لكنه ايضا تركلف من هذا اللفظ صيغة موجودة في لسان العرب ولذلك عدل الفريقي الآخر الى اسم الموجود والموجود الذي هو معنى الصادق هو الذي مفهومه هو غير مفهوم الماهية ولذلك قد يعلم الماهية من لا يعرف الوجود وهذا المعنى هو غير الماهية في المركب ضروري وهو في البسيط والماهية واحد لا المعنى الذي دل به عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية بعبارة اقلنا ان الموجود منه جوهر وعرض لازم أن يفهم من اسم الموجود المعنى الذي دل عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية بعينها وهو والدلالة المقولة بتقديم وتأخير على ذوات الاشياء المختلفة واذا قلنا ان الجوهر موجود لم أن يفهم منه ما يفهم من الصادق ولذلك اذا فهمنا من المسئلة المشهورة عند القدماء وهي القائلة هل الموجود واحد أو أكثر من واحد وهي التي تكلم فيها أرسطو مع برمنيديس وماليسيس من القدماء في الاولى من السماع الطبيعي فليس ينبغي أن يفهم من ذلك الا ما يدل على الذات ولو كان الموجود يدل على عرض في موضوع لكان قول من قال أن الموجود واحد متناقضا في نفسه وهذا كله بين لمن ارتاض في كتب القوم ولما فرغ من تقرير قولهم أخذ في الرد عليهم فقال (قال أبو حامد فهذا تفهيم مذهبه والكلام عليه من وجهين الى قوله محال) قلت قد قلت ان هذا انما يلزم في المشاركة التي توجد من قبل الجنس المقول بالثوابط لا من قبل الجنس المقول بالتشكيل فاذا أنزل مع اله في مرتبة الاولى في الالهية باسم مقول عليها بتواطئ فهو جنس فينبغي أن يفترقا بفصل فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل والفلاسفة لا يجوزون على موجود قديم أصلا اشتراكا في الجنس وان كان مقولا بتقديم وتأخير لزم أن يكون المتقدم عليه للتأخر (ثم قال أبو حامد متناقضا لهم فنقول هذا النوع الى قوله صائمين) قلت اما التركيب الذي يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذي يكون عن الشئ الذي بالقوة والشئ الذي يكون بالفعل لان الطبيعة التي يدل عليها الجنس ليست توجد بالفعل في وقت من الاوقات خلية من الطبيعة التي تسمى الفصل والصوره وكل ما عند القوم مركب من هاتين الطبيعتين فهو كاش فاعل لان الفصل من شروط الجنس من جهة ما هو بالقوة فليس يوجد عربا من الفصل فمقارنته كل واحد منهما صاحبه بجهة ما شرط في وجود الآخر والشئ بعينه لا يمكن أن يكون له شرط وجوده فله ضرورة هله هي التي أفادته الوجود بان قرنت الشرط بالمشروط فيه وعندهم ايضا أن القابل بالحقيقة هو ما كان قوة فقط وان كان فعلا فبالعرض والمقبول ما كان فعلا وان كان قوة فبالعرض وذلك أن ليس يتميز المقبول فيه من القابل الا من جهة أن احدهما بالقوة شئ آخر وهو بأنه هل الشئ المقبول وكل ما هو بالقوة شئ آخر فهو ضرورة سيقبل ذلك الشئ الآخر ويخلع الشئ الذي بالفعل ولذلك ان الشئ هنا قابل بالفعل ومقبول بالفعل فكلما هما قائم بذاته لكن القابل هو جسم لا عرض ضروريه فان القبول انما يوجد اولالا لجسم اولما هو في جسم فان الاعراض لا توصف بالمقبول ولا الصور ولا السطح ولا الخط ولا النقطة وبالجملة ما لا يتقسم واما ما فاعل ليس بجسم فقد قام عليه البرهان واما قابل ليس بجسم ولا في جسم فمستحيل الا ما تشكك كوافيه من أمر العقل الذي بالقوة فانه اذا

على الصنورة الخيالية بانتم افعال هذا المحسوس ولا نال اذا قلنا ماهية الانسان حكمة ابهت في تلك الحجة بقية في هذا الشخص الانساني
وبعد تفتحه في الشخص الفرمي المعين فلا بد من شيء واحد يكون مدركا للكميات والجزئيات ثابتا مغاير لا اذا تخيلنا شيئا اشتبهنا او
غضينا ولا يلزم من ذلك ان يكون صاحب الخيال وصاحب الشهوة شيئا واحدا بعينه اذ لو كان صاحب الخيال شيئا وصاحب الشهوة شيئا
آخر لم يلزم من الخيال حصول ٩٤ الشهوة كما انه لا يلزم من تخيل زيد شيئا ان يصير عمر ومشتبهه فثبت من هذا انه لا بد في

الانسان من شيء واحد يحصل عنده كل هذه الادراكات ونحن نعلم بالضرورة انه ليس في البدن جسم او جسماني يحصل عنده جملة اصناف هذه الادراكات فثبت ان يكون جملة اصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني (وجوابه) اما ان لم يكن في البدن جسم او جسماني يجتمع عنده هذه الادراكات ولم لا يجوز ان يكون في البدن قوة تستخدم سائر القوى ويجمع عندها ادراكاتها ولا بد لبطال ذلك من دليل ودعوى الضرورة غير مسموعة ولو سلم انه ليس في البدن جسم او جسماني يحصل عنده جملة هذه الادراكات لكنه لا يلزم منه ان تكون جملة اصناف هذه الادراكات حاصلة لشيء ليس بجسم ولا جسماني لجواز ان يكون جسم لطيف خارج البدن يكون هذا البدن الكثيف آلة له وتكون جملة هذه الادراكات حاصلة له ومن أين يلزم ان تكون تلك

كان المركب من موصوف وصفة ليست زائدة على الذات كان كائنا فاسدا وكان جسما مضررة وان كان مركبا من موصوف وصفة زائدة على الذات من غير ان يكون فيه قوة في الجوهر ولا قوة على تلك الصفة مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي لم ضرورة ان يكون ذا كمية وان يكون جسما لانه اذا ارتفعت الجسمية عن تلك الذات الحاملة للصفة ارتفع عنها ان تكون قابضة محسوسة وكذلك يرتفع ادراك الحس عن تلك الصفة فتعزدا للصفة والموصوف كلاهما على الاقرب جعنا الى معنى واحد بسيط لان العقل والمعقول قد ظهر من أمرهما انهما معنى واحد اذ كان التكثر رفعهما بالعرض اعني من جهة الموضوع وبالجملة فوضع القوم ذاتا وصفات زائدة على الذات ليس شيئا اكثر من وضعهم جسما قد عينا وأعرضا محمولة فيه وهم لا يشعرون لانهم اذا رفعوا الكمية التي هي الجسمية ارتفع ان يكون في نفسه معنى محسوسا لم يكن هناك لاحمل ولا محمول فان جعلوا الاحمال والمحمول مفارقين للمادة والجسم لم ان يكون عاقلا ومعة ولا ذلك هو الواحد البسيط الحق وقوله ان تغليطهم كله انما هو من باب تسميتهم اياه واجب الوجود انه اذا استعمل بدل على ذلك ما ليس له علة لم يلزم الا في ما الزموه من الصفات الواجبة الواجب الوجود ليس بهيچ لانه اذا وضع موجود ليس له علة وجب ان يكون واجب الوجود بنفسه كما انه اذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه وجب ان لا يكون له علة واذا لم يكن له علة فآخري ان ينقسم الى شيئين علة ومعلول ووضع المتكاملين الاول مركبا من صفة موصوف يقتضي ان يكون له علة فاعلة فلا يكون علة أولى ولا واجب الوجود وهو صفة موصوف موصوف كونه من الموجودات التي ترجع الصفة والموصوف فيها الى معنى واحد بسيط فلا معنى لتكرار هذا والاطالة فيه وأما ما قاله من ان الاول تعالى ان لم يستحل في حقه ان يكون مركبا من موصوف وصفة هي عين الموصوف فقد قلنا على أي جهة يستحيل وعلى أي جهة لا يستحيل وهو كونه مافارقين للمواد وأما قولهم ان برهانهم على نفي الانثنية ليس بعاث ان يكون ههنا الهان أحدهما هو علة السماء والآخر هو علة الارض وأحدهما هو علة المعقول والآخر علة المحسوس من الاجسام و يكون بينهما مابينة ومفارقة لا تقتضي تضادا مثل المابينة التي توجد بين الحرارة فأنها توجد في محل واحد وقول ليس بهيچ لانه اذا فرض اختراع الموجودات وابتداعها للطبيعة واحدة وذات واحدة لا لطباع مختلفة لم ضرورة متى وضع شيء من تلك الطبيعة مساويا للطبع والعقل للطبيعة الاولى ان يكونا مشتركين في وصف ومتباينين في وصف والذي يتباينان به لا يتخلوان يكون من نوع تباين الاشخاص أو من نوع تباين الانواع فان كان من نوع تباين الانواع قيل عليه اسم الآله باشترك الاسم وذلك خلاف ما وضع لان الانواع المشتركة في جنس واحد هي اما تضداد واما ما بين التضداد وهذا كله مستحيل وان كان تباينهما بالشخص فكلاهما في مادة وذلك خلاف ما اتفق عليه وأما ان وضع ان تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض وانما مقولة عليها بتقديم وتأخير فالطبيعة الاولى أشرف من الثانية والثانية معلولة عنها مضررة حتى يكون مثلا مبتدع السموات هو المبتدع للعلة التي ابتدعت الاسطقسات وهذا هو وضع الفلاسفة وكلا الوضعين يرجع الى وضع علة له أي معنى من يمنع أن الاول يفعل بوسائط هلل كثيرة أو يمنع أن الاول علة بنفسه الى العوالم قامت من علة ومعلول فان البحث عن هذه العلل هو الذي أفضى بنا الى علة

الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا يتم المطالب (الوجه التاسع) لو كان محل العلم من الانسان جديما أولى أو جسمانيا لكان ذلك المحل متعقبا لان كل جسم أو جسماني فهو منقسم ولو كان متعقبا لجاز ان يعمل في جزء منه العلم بشيء وفي جزء آخر الجمل بذلك الشيء لان الشيء في محل لا يضاد ذلك في محل آخر كما يجتمع السوادا ابيض في جسم لكن السواد في جزءه والابيض في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز ان يكون الشخص الواحد بعينه عالما بشيء وجاهلا به في حالة واحدة وأنه محال بالضرورة فثبت ان محل العلم

ليس بجسم ولا جسماني بل هو أمر مجرد وهو المطلوب (وجوابه) أنا لا نسلم أن كل جسماني منقسم ولو سلم فلا نسلم أنه لو كان منقسماً لجاز أن يحل في جزء منه العلم بشئ وفي جزء آخر الجهل به ولم يجوز أن يكون قيام العلم بأحد جانبيه مانعاً من قيام الجهل بالجنب الآخر قولهم لأن الشئ في محل لا يضادده في محل آخر مسلم لكن لا يلزم من انتفاء التضاد انتفاء المنع على أنا نقول حكم الصفة أن تعدى محلها كان قيام العلم بأحد جزئيه مانعاً عن قيام الجهل بجزء آخر لتضادهما باعتبار حكمهما ٩٥ وان لم يتعد لم يلزم من جواز ذلك

جواز كون الشخص الواحد عالمًا بشئ وجاهلاً له في حالة واحدة بل اللازم كون أحد الجزئين عالمًا بشئ والجزء الآخر جاهلاً به والاستحالة فيه ثم انه منقوض بالشهوة والنفرة فانهما من الأعراض الجسمانية ولو صح ما ذكر من الدليل لجاز أن يقوم بأحد نصفي القلب الشهوة وبالنصف الآخر النفرة فجاز أن يكون الشخص الواحد نافرًا عن شئ ومشتبهًا به في حالة واحدة وهو ضروري الاستحالة (الوجه العاشر) ما اخترعته بعض من فلاسفة الاسلام وهو أن كل جسم موجود فهو متناه المقدار وان مجموع اجسام العالم متناهية المقدار ايضا فانقر من برهان تنهاى الابعاد ولا شك ان انصورية ومغير المتناهي من حيث هو غير متناه وهذا المفهوم الذي نتصوره كذلك انما نتصوره على وجهه بعم ماعدم نهايته من جهة العدد وما عدم نهايته من جهة المقدار والصورة الذهنية يجب أن تكون مطابقة له بالصورة

أولى بغيره ولو كانت هذه المبادئ المختلفة بعضها مطلقة من بعض أعني ليس بعضها مطلقة لاهض لما كان من العالم شئ واحد مرتبط وهذا المعنى هو الذي دل على ابطاله قوله تعالى لو كان فيهم آله الا الله لفسدنا (قال أبو حامد) فان قيل انما يستحيل هذا الى قوله لا على التعيين (قلت) حاصل ما حكا في الاحتجاج عن الفلاسفة أنهم يقولون لا يخلو أن يكون الفصل الذي يقع به الانثنية في واجب الوجود هو شرط وجوب الوجود أن يكون فصل لا ليس بشرط في وجوب الوجود فان كان الفصل الذي يفترقان شرطا في وجوب الوجود في حق كل واحد منهما فلا يفترقان في وجوب الوجود فواجب الوجود واحد ضروري كما انه لو كان السواد شرطا في وجوب اللون والبياض شرطا في اللونية لم يفترقا في اللونية وان كان الفصل الذي يفترقان ليس له مدخل في وجوب الوجود فوجوب الوجود لكل واحد منهما بالعرض وهما اثنتان لامن حيث كل واحد منهما واجب الوجود وهذا الكلام غير صحيح فان الانواع شرطا في وجود الجنس وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لا على التخصيص والتعيين لانه لو كان كذلك لم يجتمعما في وجود اللون فهو يعاند هذا القول بمعاندين احدهما ان هذا انما عرض من حيث يظن ان واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبائع وليس الامر عندنا كذلك بل انما نفهم من واجب الوجود أمرا سلبيا وهو انه لا علة له والاسلاب غير معلقة فكيف يستعمل في نفي ما لا علة له مثل هذا حتى يقال لا يخلو أن يكون ما به يفترق ما لا علة له شرطا في كونه لا علة له أولا يكون شرطا فان كان شرطا لم يكن هناك تعدد ولا افتراق وان لم يكن شرطا لم يقع به تعدد فيما لا علة له وكان ما لا علة له واحدا ووجه فساد هذا القول فيه ازمهم هو أن ما لا علة له نفي محض والنفي ليس له علة فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده وهذه مخالطة فان الاسلاب الخاصة التي تجري مجرى الاسماء المعدولة وهي الاسلاب التي تستعمل في تميز الموجودات بعضها من بعض لها علل وشرط وهي التي اقتضت لها ذلك السلب كالحال اسباب وشرط هي التي اقتضت لها الأوصاف الإيجابية فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات الإيجابية والسلبية ووجوب واجب الوجود هو صفة لازمة له لا علة له فلا فرق بين أن يقال فيه واجب الوجود ولا علة له فالهوس هو من المتركب مثل هذا القول لامن خصوصه وأما المعاندة الثانية فتخصيلها أن قولهم لا يخلو أن يكون ما به يتباين واجب الوجود شرطا أو ليس بشرط فان كان شرطا فلم لم يفصل أحدهما عن الثاني من حيث هو واجب الوجود فواجب الوجود واحد وان لم يكن شرطا فواجب الوجود ليس له فصل به يتقسم وهو مثل قول القائل اللون أن وجد منه أكثر من واحد فلا يخلو أن يكون ما به يفصل به لون عن لون شرطا في وجود اللون أولا يكون فان كان شرطا في وجود اللون فلم يفصل أحدهما عن الثاني من جهة ما هو لون ويكون اللون طبيعة واحدة وان لم يكن واحد منهما شرطا في وجود اللونية فليس للون فصل يفصل به عن لون آخر وهذا كذب (تم كالدهون عن افلاسة في هذا جوابا) فقال فان قيل هذا يجوز في اللون الى قوله من بيت العنكبوت (قلت) جوابه عن الفلاسفة انه هنا على القول بان الوجود هو عرض في الموجود أعني المساهية وعاندهم هو بان الوجود في كل شئ هو غير المساهية وزعم أن قولهم انما ينزهه على هذا والفرق الذي أتوا به ليس يلزم عنه الانفصال عما ألزموا من أمر اللونية والفصول التي فيها كيف ما وضعوا الامر فانه لا يشك أحد أن فصول الجنس هي علة الجنس سواء أنزلت

والانتهائية لا تحصل في الخارج الامقارنة اما المقدار واما العدد ولا بد أن يكون ذلك العدد عقارا للماهيات أخرى لا متناهي قيام العدد بنفسه فلو كان هذا المفهوم عند تعقله حاصل في جسم أو فيما يحل في جسم لو جب أن يكون ذلك الجسم غير متناه اذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الا الجسم الذي يفتنر به مفهوم الانتهائية لكن يمنع أن يكون ذلك الجسم غير متناه لما ثبت من برهان تنهاى الابعاد فيمتنع أن يقارنه مفهوم عدم المتناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذلك الجسم وادا كان هذا المفهوم عند تعقله لا بد وان يكون حاصيا في شئ

راحتن أن يكون ذلك الشيء جسماً أرحالاً فيه وجب لا محالة أن يكون عند تعقلنا له خاص لا في جوهر مجرد عن المادة الجسمية وهو المطلوب (و جوابه) أنا أناسم أن هذا المفهوم عند تعقله لا بد وأن يكون خاصاً لا في شيء وإنما يلزم لو كان تعقلنا له حصول ماهية العقول في العاقل وهو ممنوع ولواسم فلا نسام أن هذا المفهوم ممنوع أن يكون خاصاً لا في جسم أو ما يحل فيه قوله لو حصل هذا المفهوم عند تعقله في جسم أو ما يحل فيه لوجب ٩٦ أن يكون ذلك الجسم أو ما يحل فيه غير متناه (قلنا) ممنوع وإنما يلزم أن لو كان

حصول مفهومه - ثم الانتهاء للجسم المنعقل له حصولاً موجباً للاتصاف وليس كذلك فإن حصول الشيء للشيء يقال لمان متعدياً كحصول المال لصاحبه وحصول السواد للجسم وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للجسم وغير ذلك وبهذه المعاني يوجب الاتصاف دون بعض وحصول المعقول للعاقل لا يوجب اتصاف العاقل بالمعقول أو لا يرى أما نتعلقل الوجوب والامتناع الذائبين مع امتناع اتصاف قوتنا المدركة به - فاقوله إذ لا معنى في للجسم الغير المتناهى إلى الجسم الذي يفتقر به مفهوم الانهائية غير صحيح بل معناه الجسم الذي يفتقر به مفهوم الانهائية افتقاراً موجباً لاتصاف ذلك الجسم به وأيضاً هذا الاستدلال يقتضي أن لا يتصور مفهوم الانهائية أصلاً سواء كان المدرك جسماً أو مجرداً عما للجسم فلما ذكره المستدل وأما المجرد فلا امتناع كونه غير متناه

للجنس وجوداً غير ماهيته أو ماهيته نفس وجوده لأنه إن كانت فصلاً لوجود وكان الوجود للون غير ماهية اللون لزم أن لا تكون الفصول التي ينقسم بها اللون فصولاً ماهية اللون بل فصولاً لعرض من أعراضه وذلك فرض مستحيل وكذلك الحق هو أننا إذا قسمنا اللون لفصوله قلنا أن الوجود للون عما هو لونه إنما يكون بانفصاله عما لا يبيض أو أسود أو غير ذلك من الألوان فلم ينقسم عرض اللون وإنما قسمنا وجوده للون فاقول بأن الوجود عرض في الموجود بطل بهذا المعنى والاعتراض وجوابه عن الاعتراض كلام سابق وقوله أنهم يتوانون في التثنية على في التركيب بالجنس والفصل ثم يتوانون ذلك على في الماهية وراه الوجود في أبطنا الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل كلام غير صحيح فإن بنيانهم في التثنية بالعدد في شيئين بسيطين مقول عليهم الاسم بالتواطى أمر بين بنفسه فإنه متى أنزلنا التثنية والاشتراك في شيئين بسيطين عاداً البسيط مركباً وتخصيلاً القول في هذا أن الطبيعة المسماة بواجب الوجود وهي التي لا هلة لها وهي هلة لغيرها أنه لا يخفى أن تكون واحدة بأعداد وكثيرة ثم إن كانت كثيرة فلا يخفى أن تكون كثيرة بالعدد واحدة بالجنس المقول بتواطى أو واحدة بالنسبة أو تكون واحدة بالاسم فقط فإن كانت مختلفة بالعدد مثل زيد وعمر وواحدة بالنوع فهي ذات هيولى ضرورية وذلك مستحيل وإن كانت مختلفة الصورة واحدة بالجنس المقول بتواطى فهي مركبة ضرورية وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شيء واحد فلا يمنع من ذلك مانع وبهذه هلة لبعض تنهى إلى أول فهمها وهذه هي حال الصور المغارة للمادة فلا سفة وقامان كانت أغما تشترك في الاسم فليس مانع يمنع من أن يوجد منها أكثر من واحد فإن هذه هي حال الأسباب الأول الأربعة أهى الفاعل الأول والصورة الأخيرة والغاية الأخيرة والمادة الأخيرة فكذلك ليس يحصل من هذا النوع من الفحص شيء محصل ولا يفضى إلى المبدء الأول كما ظن ابن سينا وألانه واحد ولا بد (المسلك الثاني) للالزام وهو أن نقول إلى قوله وكلاهما محالان عندهم (قلت) أما أنت إن كنت فهمت ما قلناه قبل هذا من أن ههنا أشياء يعدها اسم واحد لا عموم الأشياء المتواطئة ولا عموم الأشياء المشتركة بل عموم الأسماء المنسوبة إلى شيء واحد المشككة وأن خاصة هذه الأشياء أن ترتقي إلى أول في ذلك الجنس هو الالهة الأولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم مثل اسم الحرارة المقولة على النار وعلى سائر الأشياء الحارة ومثل اسم الموجود المقول على الجواهر وعلى سائر الأعراض ومثل اسم الحركة المقول على الحركة في الوضع وعلى سائر الحركات فالمستحتاج إلى توقيف على التحلل الداخل في هذا القول وذلك أن اسم العقل يقل على القول المغارة عند أقوم بتقديم وتأخير وإن فهمنا أولاً والوهلة في سائر ما وكذلك الأمر في الجوهر والذليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة أن يكون بعضها هلة لبعض وما هو هلة لشيء فهو متقدم على المعلوم وليس يمكن أن تكون طبيعة الهلة والمعلوم واحدة بالجنس إلا في العلل الشخصية وهذا النوع من المشاركة هو مناقض لمشاركة الجنسية فإن الأشياء المشتركة في الجنس ليس فيها أول وهلة في سائر هائل حركاتها في مرتبة واحدة ولا يوجد فيها شيء بسيط والأشياء المشتركة في معنى مقول عليها بتقديم وتأخير يجب ضرورة أن يكون فيها أول بسيط وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور فيه اثنيته لأنه مما فرض له أن واجب أن يكون في مرتبة

لأن المراد بعدم التناهي إلى غير النهاية لا سلب التناهي مطلقاً

من

الآن يقال فرق بين حصول الانهائية في الجسم وبين حصولها في المجرد فإن الجسم من شأنه أن يتصف بها خصوصاً فيه بوجوب عدم تناهيه بخلاف المجرد (الوجه الحادي عشر) أنا إذا كان كمنعاً على السواد والبياض مثلاً ثم ما ضدها فلما حكم عليها بذلك لا بد من تصوره لكل واحد منهما وجعله طامعاً ولا واحداً إلا ما أمكنه أن يحكم عليها بما يحكم واحد فلو كان الحكم عليها من

الحكم الواحد في جسمين أو جسمين في الجسم الواحد يجب أن يحمل السواد فيه حيث لا يحمل البياض فيه فينفرد كل من الجزأين بأحداهما فليس لأحد الجزأين الحكم الواحد على جميعهما إلا إذا لم يحكم على الجميع إلا من حضره الجميع لا يحضره الجميع لا يحكم عليه وكل جسم وجسماني فلا يحضره ذلك فلا يكون حاكما لما حكم بمصادرة السواد والبياض وكذا غيرهما ليس بجسم ولا جسماني وهو المطلوب (و جوابه) إنا لانسلم أنه لو كان الحكم جسميا أو جسمانيا لو حبان يحمل السواد فيه حيث لا يحمل البياض وأما يلزم ذلك لو كان صورة

من الوجود في طبيعته فيكون هنالك طبيعة مشتركة لهما يشتركان فيها اشترك الجنس الحقيقي فيجب
أن يفتقر قابضه لزايدة على الجنس فيكون كل واحد منهما مركبا من جنس وفصل وكل ما هو به هذه
الصفة فهو محدث وبالجملة فالذي في النهاية من الكمال في الوجود يجب أن يكون واحدا لانه ان لم يكن
واحدا لم يكن في النهاية من الكمال في الوجود لان الذي في النهاية لا يشاركه غيره وذلك انه كما انه ليس
للخط الواحد من طرف واحد نهايتان كذلك الاشياء المتعددة في الوجود المختلفة بالزيادة والنقصان ليس لها
نهايتان من طرف واحد فان سببه لم يعترف بوجود هذه الطبيعة المتوسطة بين الطبيعة التي يدل عليها
الاسم المتواطىء وبين الطابع التي لا تشترك الا في الملاحظة أو في عرض بعيد لزمه هذا الاعتراض
(المسئلة الثامنة) في ابطال قولهم ان وجود الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة
يصنف الوجود اليها بل الوجود الواجب له كما ماهية غيره والكلام عليه من وجهين الى قوله لانتفي
الوحدة (قلت) لم ينقل أبو حامد مذهب ابن سينا على وجهه كما فعل في المقاصد وذلك ان الرجل لما اعتقد
أن الوجود من الشيء يدل على صفة زائدة على ذاته لم يحجز عنده أن تكون ذاته هي الفاعلة لوجوده في
الممكنات لانه لو كان ذلك كذلك لكان الشيء علة وجوده ولم يكن له فاعل بلزم عنده من هذا ان كل
ما وجوده زائد على ذاته فله علة فاعلة فلما كان الاول عنده ليس له فاعل وجب أن يكون وجوده عين
ذاته ولذلك ما عانده به أبو حامد بأن شبه الوجود بلازم من لوازم الذات ليس بصحيح لان ذات الشيء هي علة
لازمة وليس يمكن أن يكون الشيء علة وجوده لان وجود الشيء متقدم على ماهيته وليس وضعه ماهيته
هي آنيته هو دفع لما هيته كما قال بل انما هو ايجاب الماهية والآنية واذا وضعنا الوجود لاحقا من لواحق
الموجود وكان الذي يعطى وجود الاشياء في الاشياء الممكنة هو الفاعل فيجب أن يكون مالا فاعل له
اما أن يكون لا وجود له وذلك مستحيل واما أن يكون وجوده هو ماهيته امكن هذا كله منه انه على غلط
وهو ان الوجود للشيء لازم من لوازمه وذلك أن الوجود الذي يتقدم في معرفتنا العلم بما هيته الشيء هو الذي
يدل على الصادق ولذلك كان معنى قولنا هل الشيء يوجد في ماله سبب يقتضي وجوده قوة وقولنا هل
الشيء له سبب أم ليس له سبب هكذا يقول ارسطاطليس في أول المقالة الثانية من كتاب البرهان واما
اذا لم يكن له سبب فمعناه هل الشيء يوجد له لازم من لوازمه يقتضي وجوده واما اذا فهم من الموجود
ما فهم من الشيء والذات فهو جار مجرى الجنس المقول بتقديم وتأخير واما ما كان فلا يفتقر في ذلك
ماله علة وماليس له علة ولا يدل على معنى زائد من معنى الموجود وهو امر ايجابا صادقا وان دل على معنى
زائد على الذات فلي انه معنى ذهني ليس له خارج النفس وجود الا بالقوة كالحال في الكل فهذه هي
الجملة التي منها ننظر القدماء في المبدأ الاول فابتدوه موجودا بسيطا واما الحكماء من أهل الاسلام
المتأخرين فانهم لما زعموا انهم نظروا في طبيعة الموجود بما هو موجودا لبيهم الامر الى موجود بسيطا بهذه
الصفة والطريقة التي يمكن عنده ان تسلك حتى تقرب من الطريقة البرهانية فهو ان الموجودات
الممكنة الوجود في جوهرها غير جهام القوة الى الفعل انما يكون ضرورة من مخرج هو بالفعل أعني
فاعلا يجر كهاو يجر جهام القوة الى الفعل فان كان المخرج هو ايضا من طبيعة الممكن وجب أن يكون ههنا مخرج
له مخرج وان كان ذلك من طبيعة الممكن ايضا أعني الممكن في جوهره وجب أن يكون ههنا مخرج

(۱۳ - تہافت ابن رشد)

﴿ ١٣ - تماقت ابن رشد ﴾ فلما جبي من ان القوة الجسمانية لا تقوى ان تفعل في زمان غير متناه سواه كان ذلك الفاعل الصادر عنه واحدا ومتعددا ولا ان تفعل عدد دا غير متناه سواه كان زمانه متناهيا او غير متناه (وجوابه) انما لا نسلم أن القوة العاقلية تقوى على افعال غير متناهية بل هي لا تقوى على فعل أصلا فلا يمكن أن تقوى على افعال غير متناهية. فان التعلل عبارة عن قبول النفس الصور العقلية عن واجب الصور وهذا الفعل (فان قيل) فالقوة العاقلية تقوى على انفعال غير

متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية بقوة علمها فالقوة العاقلة ليست بقوة جسمانية (قلنا) حيثئذ نضع الكبرى فان الجسمانيات جازان تقوى على انفعال غير متناهية كالنفوس المنطبعة في اجرام الافلاك فانها تفعل عن العقول دائما عندهم واثن سلمنا انها تقوى على الفعل لكننا نقول ان اردتم بقولكم ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية انها تقوى على أن تفعل في الوقت الواحد أفعال غير متناهية فهو باطل ٩٨ لاننا نجد من أنفسنا وجدانا ضروريا انه يصعب علينا توجه الذهن نحو مملوءات كثيرة

دفعه واحدة (وان اردتم) انها لا تنتهي الى حد الا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل فسلم واكن لانسلم حيثئذ الكبرى فان القوة الجسمانية أيضا تقوى على افعال غير متناهية بهذا المعنى فان القوة الخيلية لا تنتهي في تخيل الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تغيير أشكال آخر بعد ذلك (فان قيل) كل واحدة من القوى الجسمانية متى كانت باقية كانت قوية على الافعال لكنها يجب انتهوا الى العدم والقوة العاقلة ليست كذلك لانها قوية على الافعال أبدا لا تمتنع العدم عليها (قلنا) لانسلم ان القوة العاقلة ليست كذلك وما ذكر من امتناع العدم عليها ممنوع وسبب في الكلام على دليله ان شاء الله تعالى واثن سلمنا ان القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية أبدا ولكن لانسلم ان لا شيء من القوة الجسمانية يقوى على افعال غير متناهية أبدا وما ذكر والبيان ذلك

واجب في جوهره غير ممكن ليحفظه ههنا وتبقى دائما طبيعة الاسباب الممكنة المارة الى غير نهاية فانها اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منهم ما يمكن وجب ضرورة أن يكون الموجب لها معنى الذي يقتضي لها الدوام شيئا واجبا في جوهره اذ قد ظهر من أمرها وجوب المروءة الى غير نهاية أعني الاشياء الممكنة في جوهرها فانه لو وجد وقت ليس فيه متحرك أصلا لما كان سببها حدوث الحركة وانما وجب أن يتصل الوجود الحادث بالوجود الازلي من غير أن يلحق الأول تغير بواسطة الحركة التي هي من جهة قديمة ومن جهة حادثة والمتحرك بهذه الحركة هو الذي يعبر عنه ابن سينا بالواجب الوجود بغيره وهذا الواجب من غير لم يكن بدمن أن يكون جسما متحركا على الدوام فان بهذه الحركة ما يمكن ان يوجد المحدث في جوهره والفاصل عن الازلي وذلك بالقرب من الشيء تارة والبعيد تارة كما ترى ذلك بعرض لوجودات الكائنة الفاصلة مع الاجرام السماوية ولما كان هذا المتحرك واجبا في الجوهر ممكن في الحركة المكانية وجب ضرورة ان ينتهي الامر الى واجب الوجود باطلاق أي ليس فيه امكان أصلا لا في الجوهر ولا في المكان ولا في غير ذلك من الحركات وان يكون ما هذه صفته بسيطا ضرورة لانه ان كان مركبا كان ممكنا لا واجبا واحتاج الى واجب الوجود في هذا النوع من البيان كاف عندي في هذا الطريق وهو حق فاما ما يريده ابن سينا في هذه الطريقة فيقول ان الممكن الوجود يجب ان ينتهي اما الى واجب الوجود من غير أو واجب الوجود من ذاته فان انتهى الى واجب الوجود من غير وجب في الواجب الوجود من غير أن يكون لازما عن واجب الوجود لذاته وذلك انه زعم أن الواجب الوجود من غير هو ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج الى واجب وانما كانت هذه الزيادة عندي فضلا وخفا لأن الواجب كيف ما فرض ليس فيه امكان أصلا ولا يوجب حدوث شي ذو طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة انها ممكنة من جهة واحدة من جهة لانه قد بين القوم ان الواجب ليس فيه امكان أصلا لان الممكن نقض الواجب وانما الذي يمكن أن يوجب شيئا واجب من جهة طبيعة ما يمكن من جهة طبيعة أخرى مثل ما يظن الامر عليه في الجرم السماوي أو فيما فوق الجرم السماوي أعني انه واجب في الجوهر ممكن في الحركة في الابن وانما الذي قاده الى هذا التقسيم انه اعترض في السماء انها في جوهرها واجبة من غيرها ممكنة من ذاتها وقد قلنا في غير ما موضح ان هذا لا يصح بالبرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود متى لم يفصل هذا التفصيل وعين هذا التعيين كان من طبيعة الاقوال العامة الجدلية ومتى حصل كان من طبيعة الاقوال البرهانية وينبغي أن تعلم أن الحدوث الذي صرح الشرع به في هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاع ههنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يسمونها الاشعيرية بصفات نفسانية وتسميها الفلاسة صور او هذا الحدوث انما يكون من شيء آخر وفي زمان وبدل على ذلك قوله تعالى أولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رقاوقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الآية واما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الموجود الضروري فسكت عنه الشرع لبعده عن افهام الناس ولان معرفته ليست ضرورية في سعادة الجهور واما الذي تزعم الاشعرية من ان طبيعة الممكن محترقة وحادثه من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاسفة من قال منهم بحدوث العالم أولم يقل فما قالوه انما تأملته بالحقيقة ليس هو من شريعة المسلمين ولا يقوم عليه برهان والذي يظهر من الشريعة هو انتهى

فسيجيء الكلام عليه ان شاء الله تعالى ثم ان هذا الدليل منقوض بالنفوس الفالسيكية المنطبعة في اجرامها فانها تقوى جسمانية مع كونها قوية على افعال غير متناهية عندهم لا يقال نحن لاندي أن شيئا من القوى الجسمانية لا يقوى على افعال غير متناهية أصلا بل نقول ان شيئا منها لا يقوى على افعال غير متناهية من غير أن يخضع عليها تأثير من العقل والقوة العاقلة تقوى على ذلك من غير افاضة التأثير عليها من العقل فلا ينتقض الدليل بالنفوس الفالسيكية لان قوتها على

الشخصيات الغير المتناهية لما يقض عليها من تأثير العقل لا نقول لانسلم أن القوة العاقلة تقوى على العمل غير متناهية من غير أن يقض عليها تأثير من المفارقات ولم لا يجوز أن يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية بسبب دوام افيض عليها من المفارقات (فصل) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (واحتجوا) عليه بوجهين أحدهما أن النفس الناطقة غير منطوية في الجسم لما ثبت فيما سبق بل هي ذات آلهة لا كتاب كالاتها فاذا خرج الجسم بالموت ٩٩ من صلاحية أن يكون آلهة لها

فلا يضر خروجها عن ذلك جوهرها بل لا تزال باقية بقوام العلة المفيدة لوجودها وهي المبادئ المارقة الممتعة القدم (وجوابه) انا لانسلم أن النفس الناطقة غير منطوية في الجسم وما ذكرنا من الأدلة عليه فقد عرفت ضعفها وعدم تمامها وان سلم أنها غير منطوية في الجسم فلانسلم قوله انه اذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلهة لها فلا يضر خروجها عن ذلك جوهرها فان البعد لما كان له مدخل في حدوث النفس ولذلك لم توجد قبل البدن جاز أن يكون له مدخل في بقائها أيضا وقد تقرر هذه الحق بوجه أبسط فيقال لو عذمت النفس بعد وجودها لكان عديمها اما لذاتها واما غيرها أولا سبب أصلا وانكل باطل فعدم النفس بعد وجودها باطل أماله ليس عديمها سبب أصلا فلان الحادث سواء كان وجوديا أو عديميا لا بد له من سبب بالضرورة

من المفاحص التي سكنت منها الشرع ولذلك جاء في الحديث لا يزال الناس يتفكرون حتى يقولوا هذا خلق الله فن خلق الله فقال اذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الأيمان وفي بعض طرق الحديث اذا وجد ذلك أحدكم فليقرأ قل هو الله أحد فاعلم ان بلوغ الجوهر والى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة ولذلك قال فذلك محض الأيمان (قال) المسلك الثاني هو ان نقول بوجود بلا ماهية الى قوله لا يزيد عليه (قلت) هذا الفصل كله معطلة سفسطائية فان القوم يصنعوا الاول وجود بلا ماهية ولا ماهية فلا وجود وانما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة انما استغادها من الفاعل واعتقدوا انها موهوب بسيطة لفاعل له أن هذه الصفة فيه ليست زائدة على الماهية وانها ليس له ماهية مغايرة لوجود لانه لا ماهية له أصلا كما ينبغي هو كلامه عليه في مبادئهم ولما وضع أنهم يرفعون الماهية وهو كذب أخذ يشنع عليهم فقال ان هذا لو كان معقولا لجاز أن يكون في المعقولات موجود لا حقيقة له بشارك الاول في كونه لاحقيقة له فان القوم لم يصنعوا وجود الاماهية له باطلاق وانما وضعوا لاماهية له بصفة ماهيات اثر الموجودات وهذا الوضع هو من مواضع السفسطة لان اسم الماهية مشترك فهذا الوضع وكل مركب على هذا كلام سفسطائي وذلك ان المعدوم لا يتصف بشئ عنه أو بإيجابه فهذا الرجل في امثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلمون الشرارة أو الجهل وهو اقرب الى الشرارة منه الى الجهل أو نقول ان هنالك ضرورة داعية الى ذلك واما قوله ان معنى واجب الوجود صفة ايجابية انه ليس له علة فغير صحيح بل قولنا فيه واجب الوجود هو فيه صفة ايجابية لازمة عن طبيعة ليس لها علة أصلا لافاعلة من خارج ولا هي جزء منه واما قوله ان الوجود ان زاد على الوجود فقد حانت السكرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذا ما لا يزيد عليه فان الوجود ليس صفة زائدة عندهم على الذات وهي بمنزلة قولنا فيه انه ضروري وازلي وكذلك الوجود اذا فهم مناهية صفة ذهنية لم يكن أمرا زائدا على الذات واما ان فهم مناهية عرضا كما يقول ابن سينا في الموجود المركب فقد يفسر أن يقال كيف كان البسيط هو نفس الماهية الآن يقال كيف يعود العلم في البسيط هو نفس العلم واما ان فهم من الموجود ما يفهم من الصادق فلامعنى لهذه الشكوك وكذلك ان فهم من الموجود ما يفهم من الذات وعلى هذا يصح القول ان الموجود في البسيط هو نفس الماهية (المسئلة التاسعة) في تجميعهم عن اكامة الدليل على ان الاول ليس بجسم الى قوله ان يكون صانعا (قلت) اما ان لا دليل له على ان الاول ليس بجسم الامن طريق انه قد مضى عنه ان كل جسم محدث فبالله هو دليل له وأما من طبيعة المدلول لما تقدم من أن بياناتهم التي بنوا عليها أن كل جسم محدث بيانات مختلفة وما أخرى من جوارز مراكب قديما كما حكيتهم هنا عن الاشعرية أن يجوز وجود جسم قديم لانه يكون من الاعراض على هذا ما هو قديم وهو التركيب مثلا يصح برهانهم على ان كل جسم محدث لانهم بنوا ذلك على حدوث الاعراض والقدماء من الفلاسفة ليس يجوز وجود جسم قديم من ذاته بل من غيره ولذلك لا بد عندهم من موجود قديم بذاته والذي صار به الجسم القديم قديما امكن ان نقائنا أقولهم في هذا الموضوع صلات جدلية فالتبين في مواضعها واما قوله في الاعتراض على هذا قائلنا ابطالنا الى قوله كان معلولا فانه يريد انه قد تكلم فيما سلف وقال انه لا دليل لهم على أن واجب

واما انه ليس لذاتها فلا تها لواقضت عديمها لذاتها لما وجد لان مقتضى ذات الشيء لا يختلف عنه واماله ليس لغبرها فلان ذلك انفس لا يخلموا ما أن يكون وجوديا أو عديميا لاجاز أن يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان قارن وجوده وجود النفس لم يكن له تامة له علة وان لم يقارن وجوده وجودها فقدمه مدخل في بقائها وكل ما هذا شأنه فاما أن يكون عديمها لما تها من احتمال على محلها أو مكانها ولا يكون (والاول) باطل سواء كان للمانع المزاحم ضدا أو لم يكن لان هذا لا يكون الا فيما له محل كالاعراض

أو مكان كالاجسام وقد ثبت أن النفس جوهر ليس بجسم ولا جسماني والثاني باطل أيضا فان ما لا يمنع بنفسه ما أن يستدعي وجوده مما منع أولا يستدعي فان لم يستدع فليس بعدم فان لم قطعاً أن العلة المعطية لوجود الشيء إذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها بجزائحه على محل أو مكان فلا بد أن يكون ذلك الشيء موجوداً معها فان استدعي وجوده مانع فذلك محل لأن وجود المانع للنفس على المحل أو المكان ممنوع لامتناعهما ١٠٠ للنفس فإذا امتنع وجود المانع امتنع وجود ما يقتضيه وجوده ولا جائز أن يكون

ذلك الغير المعدم للنفس
 - عدمه إذ لو كان عدمياً
 لكان عدم شيء لو جوده
 مدخل في وجودها لأن
 ما ليس لوجوده مدخل في
 وجود الشيء لا يجب
 عدمه عدم شيء وذلك
 للشيء لا يجب وزان يكون
 علة المقتضية لوجودها
 لأن العلة المقتضية
 لوجودها هي المبادئ
 المفارقة وهي لا تنعدم
 لاستلزامه انعدام
 الواجب ولا العمل الثلاث
 الباقية لأن النفس
 بسيطة وأثرها واجب ولم
 يبق إلا الشرط وذلك
 الشرط لا يخفى من أن
 يكون جوهرًا أو عرضًا
 فان كان عرضاً فاما أن
 يكون محله غير النفس
 أو النفس والكل باطل
 أما كونه جوهرًا فلان لم
 قطعاً أن الجوهر المبين
 للشيء الذي ليس بعلة له
 لا يلزم من عدمه عدمه
 وأما كونه عرضاً غير قائم
 بالنفس فهو أولى من
 الجوهر - رده أن لا يكون
 عدمه مع عدمها (وأما

الوجود بذاته لا يكون جسمًا لأن معنى واجب الوجود بذاته لاهلته فاعلية فمن أين منعوا وجود جسم لاهلته فاعلية لا سيما إذا وضع جسمًا بسيطًا غير منقسم لا بالكمية ولا بالعدد كيفية وبالجملة مركب قديم لا مركب له وهي معانده صحيحة لا ينفصل عنها إلا بأقويل جدلية وجب ما في هذا الكتاب لا يحمده على الفلاسفة ولا فلاسفة عليه أو على ابن سينا كلها أقويل جدلية من قبل اشتراك الاسم الذي فيها ولذلك لا معنى للتطويل في ذلك وقوله بحجبه عن الأشعرية القديم من ذاته لا يفترق إلى علة من قبلها كان قد عاها إذا وضعه مانع من قبل ذاته ووضعنا الذات علة لاهلته فلم تصدر الذات قدعة من أجل غيرها (قلت) قد يلزمه أن يكون القديم مركبًا من علة ومعلول وإن يكون الصفات قدعة من قبل علة وهي الذات فان كان المعلول ليس شرطًا في وجوده فالقديم هو العلة فأنقل أن الذات القائمة بذاتها هي الاله وان الصفات معلولة فيلزمهم أن يضعوا شيئاً قديمًا بذاته وأشياء قدعة بغيرها وبمعنى هذه هو الاله وهذا بعينه والذي أذكره على من قال أن الاله قديم بذاته والاله قديم بغيره أي بالاله وهم يقولون أن القديم واحد وهذا كله في غاية التناقض وأما قوله أن انزالنا موجودًا لا موجد له ومثل انزالنا مركبة المركب له وانزالنا موجودًا واحدًا بهذه الصفة أو كثير بن مما لا يستحيل في تقدير العقل هو كله كلام مختل فان التركيب لا يقتضي مركبًا أيضًا فيضى الأمر إلى مركب من ذاته كما أن العلة أن كانت معلولة فانه يفضى الأمر إلى علة غير معلولة ولا أيضًا إذا أدى البرهان إلى موجود لا موجد له أمكن أن يبرهن من هذا أنه واحد وأما قوله انه متى انتفت الماهية انتفى التركيب وأن ذلك موجب لاثبات التركيب في الاول فغير صحيح فان القوم لا ينفون الماهية عن الاول وإنما نفون أن يكون هناك ماهية على نحو الماهية التي في المعلولات وهذا كلام جدلي مما رى وقد تقدم من قولنا لا أقول المقتضية التي تقال في هذا الكتاب على أصول الفلاسفة في بيان أن الاول ليس بجسم وهي أن الممكن يؤدي إلى موجود ضروري وأنه لا يصدر الممكن عن الضروري إلا بواسطة موجود هو من جهة ضروري ومن جهة ممكن وهو الجرم السماوي وحركته الدورانية ومن أقنع ما يقال على أصولهم أن كل جسم فاقوته متناهية وأن هذا الجسم إنما استفاد القوة الغير متناهية من الحركة من موجود ليس بجسم (قال أبو حامد) جميعها عن الاعتبار الذي أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة إلا الفلك الذي هو مركب من نفس وبدن فان قيل لأن الجسم إلى قوله والجسم (قلت) أما القول بأن الأجسام لا تخلق إلا اجساماً فانه إذا فهم من الخلق التكوين كان الأمر المصادق بالعدد وذلك انه لا يتكون جسم فيما شاهد الا عن جسم ولا جسم متنفس الا عن جسم متنفس فانه لا يتكون الجسم المطلق ولونه يتكون الجسم المطلق لكان التكوين من عدم لا بعد عدم ولا يتكون الأجسام المشار إليها إلا من أجسام مشار إليها وذلك بان يفتل الجسم من اسم إلى اسم ومن حد إلى حد في تغير جسم الماهية لا إلى جسم النار بان ينتقل من جسم الماء إلى الصفة التي مانتها فالتقل عنه اسم الماء وحده إلى اسم النار وحده وذلك يكون ضرورة من جسم فاعل اما مشاركتها لتكون بالنوع واما بالجنس المقول بالتواطؤ أو بتقديم وأخبر وهل ينتقل شخص الجمعية المخصوصة بالماء إلى شخص الجمعية المخصوصة بالنار فيه نظر وأما قوله ولا يكون الجسم واسطة للنفس في خلق الأجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول بني من آراء الفلاسفة على رأي من يرى

أن كونه عرضاً في النفس كالامور والادراك كالانفعال
 والانفعالات المتعلقة بالبدن فلان عدم هذا المرض إما أن لا يشترط في اعلامه للنفس انقطاع العلاقة بينها وبين البدن أو يشترط فيه ذلك فان لم يشترط فيه ذلك فاولى الاعراض بان تنعدم النفس بعدمها هي الاعراض التي تكون حكمها بالنفس فيلزم أن لا تبقى النفس العديمة الكمال مع البدن كما لا تبقى بعد موته إذ لا يتصور استمرار وجود شيء دون شرطه ولو كانت كالات

النفس شرطاً في وجودها كانت الأهراس المتضادة لكما لا يجد ضرورة بان تعدمها وتبطلها كالجمل المركب والأفعالات عن البدن فيلزم أن لا تبقى نفس شريطة مع وجود هذه الأعراض المتنافية للأعراض المكمل لها لا في حال تعلقها بالبدن ولا في حال عدم تعلقها به والواقع خلاف ذلك وإن اشترط في كون العرض القائم به عدمها لقطع العلاقة بينهما وبين البدن فلا علاقة النفس بالبدن ليست علاقة حلول العرض في الموضوع أو الصورة في المادة أو المكان بل ١٠١ هذه العلاقة إضافة تابعة لوجود

النفس وتغير الأضافة لاوجب تغيراً في الشيء الذي هو له فلا يكون انقطاعها مبطلًا للنفس وإذا لم يكن لقطع هذه العلاقة مدخل في عدم النفس على تقدير جوازها لم يكن اعدام تلك الأعراض لها سبب انقطاع العلاقة بل لذاتها فإن كان يختلف تأثيرها في ذلك الإبطال بوجود العلاقة وعدمها فيعود هذا القسم إلى قسم عدم اشتراط قطع العلاقة وقد تبين بطلانه (جوابه) أن يقال أنه يجوز أن يكون المعدم وجوداً ويكون اعدامها المنعاً ومزاجتها إما على محلها أو مكانها (قولهم) وقد تبين أن النفس جوهر راسخ بجسم ولا جسماني (قلنا) قد عرفت أنه لم يرد ببطلانهم ما ذكره لعدم تمام شئ من تلك الأدلة ولو سلم لكن لا نسلم أن المعدم الغير المانع على المحل أو المكان لو لم يستدع وجوده مانع على المحل أو المكان لا يكون معدماً (قولهم) أن العلة المعطية لوجود الشيء إذا كانت باقية ولا مانع من

أن المادة على صور الأجسام التي ليست بنفسه ولنفسه هو جوهر مفارق إما عقل وإما نفس مفارقة وأنه ليس يمكن أن يعطى ذلك الجسم متنفس ولا غير متنفس فإنه إذا وضع هذا وضع أن السماء جسم متنفس لم يمكن فيها أن تعطى صورة من هذه الصور الكائنة الفاسدة لانفسا ولا غيرها فان النفس التي في الجسم إنما تفعل بواسطة الجسم وما قبل بواسطة الجسم فليس يوجد عنه لا صورة ولا نفس إذا كان ليس من شأن الجسم أن يفعل صورة جرمية لانفسا ولا غيرها وهو شبهة بقول أفلاطون في الصور المجردة عن المادة التي يقول بها وهذا هو مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الإسلام وحجتهم أن الجسم إنما يفعل في حرارة أو برودة أو رطوبة أو تبوسة وهذه هي أفعال الأجسام البدنية عندهم فقطراً ما الذي يفعل الصور الجوهرية وبخاصة المتنفسة هو وجود مفارق وهو الذي يسمى به وأهب الصور وقوم من الفلاسفة يرون عكس هذا ويقولون أن الذي يفعل الصور في الأجسام هي أجسام ذوات صور مثلهما إما بالنوع وإما بالجنس أما بالنوع فالأجسام الحسية هي تفعل أجساماً حسية على ما شاهد من الحيات والنبات التي يلد بعضها به هنا وأما بالجنس فلا يتولد عن ذكر وأنثى فالأجرام السماوية عندهم هي التي تعطى الحياة لأنها حية وطولاً ولا حية غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكرها ولذلك اعترض أبو حامد عليهم فقال ولم لا يجوز أن يكون في النفوس نفوس تختص بخاصية تنبأ بها أن توجد الأجسام وغير الأجسام يريد ولم لا يجوز أن يكون في النفوس التي هي في الأجسام نفوس تختص بتوليد سائر الصور المتنفسة وغير المتنفسة وما أغرب تسليم أبي حامد أن المشاهدة معدومة في تكوين جسم عن جسم وليس المشاهدة غير هذا وأنت ينبغي أن نفهم أنه متى جردت أقاويل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت أقاويل جدلية ولا بد أن تكون مشهورة أو منكرة غريبة إن لم تكن مشهورة والعلة في ذلك أن الأقاويل البرهانية إنما تتبين من الأقاويل الغير البرهانية إذا اعتبرت بحسب الصناعات التي فيها النظر فما كان منها داخل في حد الجنس أو الجنس داخل في حده كان قولاً برهانياً والم يظهر فيه ذلك كان قولاً غير برهاني وذلك لا يمكن إلا بعد تجميع طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتحدد الجهة التي من قبلها توجد الخصومات الذاتية لتلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها وتختص في تقرير تلك الجهة في قول من الأقاويل الموضوع في تلك الصناعات بان تفضل أيدان نصب العين فتقع في النفس أن القول جوهر في ذلك الجنس أولاً من لوازم جوهره صريح القول وأما التي لم تختص بهذه المناسبة فبذهن الناظر أو شرطت خطورة راضية فان القول ظن لا يقين ولذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل أدق من الشعر عند المصير وأخفى من انتهاء التي بين الظل والضوء وبخاصة في الأمور المادية عند قوم عني لاختلاط ما بالذات فيها مع ما بالعرض ولذلك ما ترى أن ما قبل أبو حامد من نقل مذاهب الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه وأبرارها لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها أنه غير طائفة ما كان من الحق في أقاويلهم أو صار في أكثر الناس عن جميع أقاويلهم فالذي صنع من هذا الشرع عليه أغلب من الخيري في حق الحق ولذلك لم الله ما كنت أنقل في هذه الأشياء قولاً من أقاويلهم ولا أستحيين ذلك لولا هذا الشرع إلا في الحق للحكمة وأعني بالحكمة النظر في الأشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان (قال أبو حامد) مجيباً عن الفلاسفة فإن قيل الجسم الأقصى أو الشئ إلى قوله ليس

حصوله بل هو لها بمنزلة على محل أو مكان ولا بد أن يكون موجوداً ممنوع وإنما يكون كذلك لو كان المانع مخصصاً في المانع على المحل أو المكان وهو ممنوع ولا نسلم أنه لو كان معدماً كان عدم شئ لوجوده مدخل في وجودها لجواز أن يكون أمراً معدوماً في نفسه لا معدماً شئ آخر (والتمهيد فيه) أن العدمي والوجودي قد يقال به في الموجود والمعدوم وقد يقال الوجودي لما يكون ثبوته لوصف بوجوده كاليأس والسواد والعدمي بخلافه كالمكان والحدوث وقد يقال العدمي لما يعتري مفهومه البعد والوجودي

تخلو فهو قد يقال المدعى بمعنى العدم فيكون الوجودى في مقابلته بمعنى الوجود (فان أراد بالوجودى والمدعى المعنى الاول فاذا كرهناه من المنع متجه وكذا ان اراد بهما المعنى الثانى مع انه لا انحصار لاشياء فيهما بهذا المعنى فلا يلزم من عدم كونه العدم وجوديا او عدمها بها المدعى انتفاء العدم رأسا وكذا يتجه المنع المذكور وان اراد المدعى الثالث اذ لا يلزم من اعتبار العدم في مفهوم الشئ ان يكون ذلك الشئ هداما لامر (وان اراد المدعى الرابع ١٠٢ فلا انحصار فيهما بهذا المعنى فيجوز ان يكون العدم أمرا آخر غير الوجود

والعدم مع ان ما ذكر في بيان كونه العدم غير وجودى لا يناسب هذا المعنى (وان اراد بالوجودى الوجودى بالمدعى العدم كما يتبادر من سياق الكلام فلا انحصار أيضا (ولانسلم) ان الجوهر المبين للشئ الذى ليس بعلة له لا يلزم من عدمه عدمه وهذه المقدمة انما تثبت اذا ثبت ان الجوهر المبين للشئ الذى ليس بعلة له لا يكون شرطاً لقائه بها دور ويمكن المناقشة فيه ولانسلم ان المرض الغير القائم بالنفس أولى من الجسد وهو المبين في أن لا يكون عدمه مع عدمها لما تم قوله فان لم يشترط فيه ذلك فأولى الأعراض بان تقدم النفس بعددها هي الأعراض التي تكون كما لا لانسلم كلام خطاى بل شىء لا يقوم لثباته شبهة فضلا عن جهة وأيضا لم لا يجوز ان يكون البدن شرطاً لوجود النفس من المبدأ بحيث يلزم من انتفاء انتفاء النفس قطعا كما جاز كون البدن ببعض حالاته مع عدمها

بحسب اصلا (قلت) ما غرب كلام هذا الرجل في هذا الموضوع فانه وجه على الفلاسفة اعتراضا بانهم لا يقدرون على اثبات صانع سوى الجرم السماوى اذ كانوا يحتاجون في ذلك الى الجواب باصل لا يتعدونه وانما يتقدمه المتكلمون وهو قولهم ان كون السماء بمقدار محدود ودون سائر المقادير انما كان يمكن أن يكون علم السماء هو اتمها لمصلحة تخصيصه والتخصيص قد يكون قديما فان هذا الرجل قد غلط في هذا المعنى أو غلط فان التخصيص الذى لزمته الفلاسفة غير التخصيص الذى ارادته الاشعرية وذلك ان التخصيص الذى ترده الاشعرية بانها هو تغيير الشئ اما من مثله واما من ضده من غير ان يقتضى ذلك حكمة في نفس ذلك الشئ فاضطرت الى تخصيص أحد المتقابلين والفلاسفة في هذا الموضوع انما أرادوا بالتخصيص الذى اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الذى فانه ليس عند الفلاسفة كمية في موجود من الموجودات ولا كيفية الا وهى الغاية فى الحكمة انما لا تخلو من أحد الامرين اما ان يكون ذلك أمرا ضروريا في طباع فعل ذلك الموجود واما ان يكون فيه من جهة الافضل فانه لو كان عندهم في الخلوقات كمية او كيفية لا تقتضى حكمة اذ كانوا قد نسبوا الصانع الخالق في الاول ذلك الى ما لا يجوز نسبة الى الصانع المخلوقين الا على جهة الذم لهم وذلك انه لا عيب أشد من أن يقال ومن نظرا الى مصنوع ما فى كمية او كيفية لم اختار صانع هذا المصنوع هذه الكمية وهذه الكيفية دون سائر الكميات ودون سائر الكيفيات الجائرة فيه فيقال لانه اراد ذلك للحكمة وهى برة في المصنوع وكلها متساوية في غاية هذا المصنوع الذى صنعه الصانع من أجله اعني من أجل فعله الذى هو الغاية وذلك ان كل مصنوع فانما يفعل من أجل شئ ما وذلك الشئ لا يوجد صادرا عن ذلك المصنوع الا وذلك المصنوع مقدر بكمية محدودة وان كان لها عوض في بعض المصنوعات واجبة محدودة ولو كان أى موضوع اتفق يقتضى أى فعل اتفق لما كانت ههنا حكمة أصلا في مصنوع من المصنوعات ولما كانت ههنا صناعة أصلا ولا كانت كميات المصنوعات وكيفية صانعها راحة الى هوى الصانع وكان كل انسان صانعا او نقول ان الحكمة انما هي في صنع المخلوق لا في صنع الخالق نعم وبالله من هذا الاعتقاد في الصانع الاول بل نعتقد ان كل ما في العالم فهو الحكمة وان قصرت عن كثير منها عقولنا وان الحكمة الصناعية انما هي ههنا العقل من الحكمة الطبيعية فان كان العالم مصنوعا واحدا في غاية الحكمة فهذه ضرورة حكيم واحد هو الذى افتقرت الى وجوده السموات والارضون ومن فيها فانه ما من أحد يقدر ان يجعل المصنوع من الحكمة الطبيعية علة لنفسه فاقوم من حيث ارادوا وان ينزهوا الخالق الاول ابطالوا الحكمة في حقه وسلبوه افضل صفاته (المثلة المباشرة) في بيان تهيؤهم عن اقامة الدليل على أن العالم صانعاً وعلة وأن القول بالدهر لازم لهم (قال أبو حامد) فنقول ان من ذهب الى ان كل جسم فهو حادث الى قوله وهى قدعة (قلت) الفلاسفة يقولون ان من قال ان كل جسم محدث وفهم من الحدوث الاختراع من لا موجود أى من العدم فقد وضع معنى من الحدوث لم يشاهده قط وهذا يحتاج ضرورة الى برهان فاما ما حمل عليهم من الاعتراضات في هذا القول حتى ألزمهم القول بالدهر فقد قلنا الجواب عن ذلك فيما سلف فلا معنى للاعادة وجملة الامر ان الجسم عندهم سواء كان محدثا أو قديما ليس مستقلا في الوجود بنفسه وهى عندهم الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث الا

ان لوجود النفس من المبدأ والدليل على ان الالاقية بينهما اضافة تابعة لوجود النفس فقط وهو التدبير والتصرف فيه هذا كله اذا جريتا معهما على أصلهم من نفي القادر المختار (وأما على أصلنا) فالمدعى المختار بعدم مجرد ارادته (والقول) بان العدم نفي محض لا يصلح أنرا المختار قد عرفت ضلوعه فيما مر (ونائبهما) انها لو كانت قابلة للغناء لسكانت قبل الغناء بماقية بالفعل وفاسدة بالقوة لان كل موجود يبق زمانا ويكون من شأنه أن يفسد كان بالضرورة قبل فساد باقيا

بالفعل وقاسدا بالقوة أي له استعداد الفساد ولا بد لذلك الاستعداد من محل يقوم به ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو النفس لأنها لا تبقى عند الفساد وما هو محل لاستعداد الفساد هو قابل للفساد والقابل يجب وجوده عند حصول المقبول ليكون متصفا به واللام يمكن قابلا له فلهذا لم يكن النفس أمر مغاير لها يكون محلا لاستعداد فسادها وما محل لها أيضا كالمادة للصورة أو جزء منها محل للجزء الآخر كالمادة للجسم وعلى التقديرين يلزم كونها مادية إما مركبة من المادة والصورة ١٠٣ وإما حادثة في المادة فلا تكون النفس مجردة - هذا خلاف (فان قلت) النفس حادثة فلا بد لها من استعداد قبل حدوثها ومن محل يقوم به ذلك الاستعداد ولم لا يجوز أن يكون ما هو محل لاستعداد وجودها محلا لاستعداد عدمها (قلت) كون الشيء محلا لاستعداد وجوده ما هو مبين القوام له أو لاستعداد عدمه غير معقول بل الشيء لا يكون محلا لاستعداد وجوده ما هو متعلق القوام به أي مستعدا لوجوده له ومحلا لاستعداد فساده أي مستعدا لعدمه كالجسم فانه محل لاستعداد وجوده والعدم وهو تهيؤ له وجوده فيه بحيث يكون متصفا به حال وجوده فيه وكذا محل لاستعداد عدمه وهو تهيؤ لعدمه بحيث يكون متصفا بعدمه عنه إذا فسد باقيا بغيره فالنفس الناطقة وان كانت مجردة في ذاتها لكنها متعلقة بالبدن تعلق التدبير والتصرف

ان الخلق لا يساعد كيفية وجودها في القديم كما يساعد في الجسم المحدث ولذلك لما أراد ارسطو ان يبين كون الارض مستديرة بطلانها انزلها محدثة ليتصور العقل منها العلة ثم ينقلها الى الازلية وذلك في المقالة الثانية من السماء والعالم ولما أتى بالشناعات التي تلزم الفلاسفة أخذ يجيب عنهم وهو معاند لا جوب يتم فقال كل ما لعله له الى قوله هو لا (قلت) كل هذا قد وقع الجواب عنه والتعريف عبرته من الاقوال التصديقية فلا معنى لاعادة الكلام في ذلك وأما الدهرية فالحس هو الذي اعتمدت عليه وذلك انه لما انقطع الحركات عند هاب الجرم السماوي وانقطع به التسلسل ظنت انه قد انقطع بالعقل ما انقطع بالحس وليس كذلك وأما الفلاسفة فاتهم اعتبروا الاسباب حتى انتهت الى الجرم السماوي ثم اعتبروا الاسباب المعقولة فافترضوا الامر الى موجود ليس بمحسوس هو علة ومبدأ الموجود المحسوس وهو معنى قوله تعالى وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والارض الآية وأما الاشعرية فاتهم بمحذوا الاسباب المحسوسة أي لم يقولوا بكون بعضها اسبابا لبعض وجودها علة الموجود المحسوس موجودا غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وانكروا الاسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الانسان عما هو انسان (قال أبو حامد) معاند للفلاسفة في قولهم فان قيل ان الدليل على ان الجسم الى قوله لا أصل له (قلت) قد تقدم من قولنا انه اذا فهم من واجب الوجود ما ليس له علة وفهم من ممكن الوجود ما له علة لم تكن قسمة الموجودين الفصلين فان الخصم أن يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له لكن اذا فهم من واجب الوجود الموجود الضروي ومن الممكن الممكن الحقيقي أفضى الامر ولا بد الى موجود لا علة له وهو ان يقال ان كل موجود فاما أن يكون ممكنا أو ضروريا فان كان ممكنا فله علة فان كانت تلك العلة من طبيعة الممكن تسلسل الامر فية قطع التسلسل بعلة ضرورية ثم يسأل في تلك العلة الضرورية اذا جوز ايضا ان من الضروري ما له علة وما ليس له علة فان وضعت العلة من طبيعة الضروري الذي له علة لم يلزم التسلسل وانتهى الامر الى علة ضرورية ليس لها علة وانما أراد ابن سينا أن يطابق بهذه القسمة رأى الفلاسفة في الموجودات وذلك ان الجرم السماوي عند الجميع من الفلاسفة هو ضروري بغيره وما هل الضروري بغيره فيه امكان بالاضافة الى ذاته ففيه نظر ولذلك كانت هذه الطريقة مخجلة اذا سلك فيها هذا المسلك فاما مسلكه فهو مختل ضروري لانه لم ينقسم الموجودات ولا الى الممكن الحقيقي والضروري وهي القسمة المعروفة بالطبع لوجودات (ثم قال أبو حامد) بجميع الفلاسفة في قولهم على ان الجسم ليس بواجب الوجود بذاته اكرهه له اجزاء هي علة فان قيل لا ينكر ان الجسم الى قوله أصلا (قلت) هذا القول لازم لزموا لاشك فيه لمن سلك طريقة واجب الوجود في اثبات موجود ليس بجسم وذلك ان هذه الطريقة لم تسلكها القدماء وانما أوصل من سلكها افيما قلنا ابن سينا وقد قال انها أشرف من طريقة القدماء وذلك ان القدماء اغاصروا الى اثبات موجود ليس بجسم هو مبدأ الكل من أمور متأخرة وهي الحركة والزمان وهذه الطريقة غرضي اليه فيما زعم اعني الى اثبات موجود بالصفة التي أثبتا القدماء من النظر في طبيعة الموجود دعاهم وجودا واقتضت لكان ما قال محجبا لكنها ليست تقتضي وذلك ان واجب الوجود بذاته اذا وضع موجودا فغاية ما يقتضي عنه أن يكون مركبا من مادة وصورة وبالجملة أن يكون له حد فاذا وضع موجودا مركبا من أجزاء قديمة من شأنها أن يتصل بعضها ببعض كالحال في العالم

لا تفصل كما لا تنافي واسطة فيكون البدن محلا لاستعداد تعلقها به وتصرفها فيه ولما توقف تعلقها به على وجودها في نفسها كان هذا الاستعداد انفسيا وألا بالذات الى تعلقها أعني وجودها من حيث انها متعلقة به وثانيا بالعرض الى وجودها في نفسها فهذا الاستعداد كاف لفيضان الوجود عليها متعلقة به ولا حاجة في ذلك الى استعداد منسوب أولا بالذات الى وجودها في نفسها التي تنع قيامه بالبدن لانها من حيث وجودها في نفسها مباينة له والشيء لا يكون مستعدا لها ومباين له وكما جاز أن يكون البدن له محلا

لاستعدادات متعلقاتها به كذلك يجوز أن يكون محلا لاستعداد انقطاع متعلقاتها به اذا خرج عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتدبيرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تدبيرها على عدمها في نفسها لم يكن هذا الاستعداد منسوبا الى عدمها في نفسها لا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وان الاول يجوز قيامه بالبدن دون الثاني (والجواب) اننا لم ان القابل للفساد يجب وجوده عند حصول ١٠٤ الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء لعدم الفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحل فيه

الفساد على قياس قبول الجسم للاعراض الحسالة فيه بل معناه ان ذلك الشيء يستدعي في الخارج بطريقتان افساد او اذاحصول ذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه العدم الخارجي كان العدم الخارجي قائما به في العقل على معنى انه يتصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء فيجوز أن يكون استعداد فسادها كائنا به فلا يلزم كون النفس مادية (ولو سلم) أن القابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد) ولكن لان سلم انه يلزم منه كون النفس مادية وانما يلزم ذلك لو كان محل استعداد فسادها جسماء او مادة جمعية وهو ممنوع ولم لا يجوز ان يكون مجردا قائما بنفسه او محلا للنفس او جزءا منها محلا لجزئها الآخر (لا يقال) اذا كان ذلك المحل الباقي مجردا قائما بنفسه كانت عاقلة لما ثبت ان كل مجرد قائم بنفسه عاقل وكانت هي النفس لا محلا للنفس ولا جزء منها محلا لجزئها الآخر اذ لا معنى للنفس الا لجوهر العاقل المتعلق بالبدن هذا خالف ومع ذلك

واجزائه صدق على العالم وأجزائه انه واجب الوجود هذا كله اذا سلمنا ان ههنا موجودا هو واجب الوجود وقد قلنا نحن ان الطريقتين التي سلكها في اثبات موجوديه هذه الصفة ليست برهانية ولا يقضي بانها باطل الا على القول الذي قلنا واكثر ما يلزم هذا القول أعني ضعف هذه الطريقة فانه من يضع أجزاءها بغيرها بغير مركب من مادة وصورة وهو مذهب المشائين لان من يضع مركبا قد يعجز عن اجزائه بالفعل فلا بد أن يكون واحدا بالذات وكل واحد في شيء مركب فهو من قبل واحد بنفسه أعني بغيرها ومن قبل هذا الواحد صار العالم واحدا ولذلك يقول الاسكندر انه لا بد أن يكون ههنا قوة روحانية سارية في أجزاء العالم كما هو جد في أجزاء الحيوان الواحد قوة تربط أجزائه بعضها ببعض والفرق ههنا أن الرباط الذي في الهل قديم من قبل ان الرباط قديم والرباط الذي بين أجزاء الحيوان ههنا كاش فاسد بالتحصن غير كاش ولا فاسد بالنوع من قبل الرباط القديم من قبل ان الرباط القديم من قبل ان يكون غير كاش ولا فاسد بالتحصن كالحال في العالم فتدرك الخلق تعالى هذا النوع الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله ارسطاطاليس في كتاب الحيوان وقد رأينا في هذا الوقت كثير من اصحاب ابن سينا موضع هذا الشك قد تناولوا على ابن سينا هذا الرأي وقالوا انه ليس يرى ان ههنا مفارقا وقالوا ان ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع انه المعنى الذي أودعه في فلسفته المشريقية قالوا وانما سماها فلسفة مشريقية لانها مذهب أهل المشرق فانه يرون ان الآلهة عندهم هي الاجرام السماوية على ما كان مذهب اليه وهم مع هذا يضعون طريق ارسطاطاليس اثبات المبدأ الاول من طريق الحركة وأما نحن فقد تكلمنا في هذه الطريقة غير مارة وبيننا الجهة التي منها يقع اليقين وحملنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا ايضا على طريقة الاسكندر في ذلك أعني الذي اختاره في كتابه المقلب بالمبادئ وذلك انه يظن انه عدل عن طريقة ارسطاطاليس الى طريقة أخرى لكننا مأخوذة من المبادئ التي بينها ارسطاطاليس وليكن اذا حققت طريقة واجب الوجود عندي على ما أضفه كانت حقا وان طريقة ارسطاطاليس وليكن اذا حققت طريقة واجب الوجود عندي على ما أضفه كانت حقا وان كان في الحال يحتاج الى تفصيل وهو ان يتقدم العلم بأصناف الماهيات الوجودية في الجوهر والعلم بأصناف الواجبة الوجودية في الجوهر وهذه الطريقة هي ان تقول ان الممكن الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وواجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود بطلاق وهو الذي لا قوة فيه أصلا لا في الجوهر ولا في غيره بذلك من أنواع الحركات وما هو كذلك فليس بجسم مثال ذلك أن الجسم السماوي قد ظهر من أمره انه واجب الوجود في الجوهر الجسماني والالزام أن يكون هنالك جسم أقدم منه وظهر من أمره انه ممكن الوجود في الحركة التي في المكان فوجب أن يكون المحرك له واجب الوجود في الجوهر والا يكرن فيه قوة أصلا لا على حركة ولا على غيرها ولا بوصف بمحركة ولا يكون ولا قوة بذلك من أنواع التغيرات وما هو بهذه الصفة فليس بجسم أصلا ولا قوة في جسم وأجزاء العالم الازلية انما هي واجبة الوجود في الجوهر اما بالكلية كالحال في اسطقسات الاربع واما بالتحصن كالحال في الاجرام السماوية (المسئلة الحادية عشر) في تهيز من يرى منه ان الاول يعلم غيره ويعلم الاجناس والانواع بنوع كلي (قال ابو حامد)

فنقول فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن (لانا نقول) لان سلم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل (ولو سلم) فلا نسلم لزوم كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانها تكون مدبرة فيه لا مجرد الجوهر العاقل المتعلق بالبدن أي تعلق كان ويجوز أن يكون المشار اليه بانها المدبرة في البدن مركبين من جوهرين أحدهما حال في الآخر ويكون كل منهما عاقل فاعلم انه لا يكون

شيئ منهما النفس فلا يلزم مطلوبهم لان مطلوبهم بقا النفس بعد البدن لا بقاء جوفه مجرد عاقل بعد البدن مطلقا (والامام) هـ
 الاسلام الغزالي قرر الوجه الثاني بان كل ما ينعدم بعد الوجود فاما كان انعدامه سابقا على انعدامه كما ان ما يحدث بعد العدم فاما كان
 وجوده سابقا على وجوده وكما ان امكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه كذلك امكان العدم وصف
 اضافي لا يقوم الا بشئ يكون امكانا بالاضافة اليه وكما ان الشئ الذي يكون محلا لامكان ١٠٥ وجود ما يحدث قابل لا وجود

الطارئ على معنى انه يكون
 وجود ذلك الحادث فيه
 كذلك الشئ الذي يكون
 محلا لامكان عدم ما ينعدم
 قابل للعدم الطارئ على
 معنى ان عدم الامر لا ينعدم
 يكون عنه والقابل يجب
 اجتماعه مع المقبول والامر
 الذي ينعدم لا يسبق مع
 عدم فتعين ان يكون فيه
 امر يقبل عدم الطارئ
 ويكون هو حامل امكان
 ذلك عدم قسلا طريان
 عدم فيلزم تركيب النفس
 من حامل امكان عدم
 والمنعدم عنه مع ان النفس
 بسيطة لا تركيب فيها وان
 فرض فيها تركيب ففهم
 نفعل الكلام الى المادة
 التي هي الاصل الاوّل اذ
 لا بد ان تنتهي الى اصل
 لا يكون فيه تركيب والازم
 تركيبها من امور غير
 متناهية فتفصيل عدم على
 ذلك الاصل وهو المسمى
 بالنفس (ثم قال) ويمكن
 تفهيم هذا بصيغة اخرى
 وهوان قوة الوجود للشئ
 تكون قبل وجود الشئ
 ولا يجامعه فان قوة الابصار
 لا سود منه لا موجودة في
 العين قبل ابصار السواد

فنعول اما المسلمون الى قوله لاحداث العالم (قلت) هذا القول انما قدمه توطئة ليقاس بينه وبين قول
 الفلاسفة في العلم القديم اكون هذا القول اقنع في بادئ الرأي من قول الفلاسفة وذلك ان المتكلمين
 ذاقوا قوطم وكشف امرهم مع من ينبغي ان يكشف ظهرا عنهم انما جالوا الاله انما ازلوا وذلك انهم
 شبهوا العالم بالمصنوعات التي تكون عن ارادة الانسان وعلمه وقدرته فلما قيل لهم انه يلزم ان يكون
 جسم ما قالوا انه ازل وان كل جسم محدث فلزمهم ان يصنعوا انسانا في غير مادة فما لا لجميع الموجودات
 فصار هذا القول قولنا مثاليه يابوا الاقوال المثالية مقنعة جدا لانها اذا تعقبت ظهرا خلتها وذلك
 انه لا شئ ابعدهم طباع الموجودات الكائن الفاسد من طباع الموجودات الازل واذ كان ذلك كذلك لم يصح
 ان يوجد نوع واحد مختلف بالازلية وعدم الازلية كما يخالف الجنس الواحد في الفصول المقسمة له وذلك
 ان تباعد الازلي من المحدث ابعدهم تباعد انواع بعضها مع بعض فكيف يصح ان ينتقل الحكم من
 الشاهد الى الغائب وهو ما في غاية المضادة واذ افهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب ظهر
 انهما باشتراك الاسم اشتراكا لا يصح معه التفرقة من الشاهد الى الغائب وذلك ان الحياة الزائدة على
 العقل في الانسان ليس تنطلق على شئ الاعلى القوية المحركة في المكان عن الارادة وعن الادراك
 الحاصل عن الحواس والحواس ممتعة على الباري تعالى وابعد من ذلك الحركة في المكان واما
 المتكلمون فانهم يصنعون حواس للباري تعالى من غير حاسة وينفون عنه الحركة باطلاق فاذن اما ان
 لا يشعور للباري تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط في وجود العلم للانسان واما ان
 يجعلوها هي نفس الادراك كما تقول الفلاسفة ان الادراك والعلم في الاول هما نفس الحياة واما ان
 معنى الارادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة وهي في الحيوان عارضة لتمام ما ينقصه ما في
 ذاتها والباري تعالى محال ان يكون عنده شهوة لم يكن شئ ينقصه في ذاته حتى يكون سببا للحركة
 والفعل اما في نفسه واما في غيره فكيف يتخيلوا ارادة زلية هي سبب لفعل محدث من غير ان تزيد
 الشهوة في وقت الفعل او كيف يتخيلوا ارادة شهوة حالها قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل
 حال واحدة دون ان يلحقها تغير وايضا الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد الا في جسم
 فالشهوة لا توجد الا في جسم متنفس فاذن ليس معنى الارادة في الاول عند الفلاسفة الا ان فعله فل
 صادر عن علم فالعلم من جهة ما هو علم بالضدين يمكن ان يصدر عنه كل واحد منهما او يصدر عن الافضل
 من الضدين دون الآخر عن العلم بهما يسمى العلم فاضلا ولا ذلك يقولون في الباري تعالى ان الاخص به
 ثلاث صفات وهو كونه عالما فاضلا قادرا ويقولون ان مشيئة جارية في الموجودات بحسب علمه وان
 قدرته لا تنقص عن مشيئته كما تنقص في البشر هذا كما قول الفلاسفة في هذا الباب واذ اوردوا هذا
 كما اوردناه به هذه الحجج كان قولنا مقنعا لبرهاننا فليكن ان تنظر في هذه الاشياء ان كنت من اهل
 السعادة التامة في مواضعها من كتب البرهان ان كنت ممن تعلمت الصنائع التي فعلها البرهان فان
 الصنائع البرهانية اشبه شئ بالصنائع العملية وذلك انه كما لا يمكن من كان من غير اهل الصناعة ان
 يفعل فعل الصناعة كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان ان يفعل فعل صناعة البرهان وهو
 البرهان بعينه بل هذه الصناعة اخرى بذلك من سائر الصنائع وانما خالف القول في هذا العمل لان

١٤ - تهافت - ابن رشد
 عند وجود ذلك الابصار فلما انعدم الشئ البسيط امكن امكان عدمه حاصل لذلك الشئ قبل عدمه وهو المراد بالقوة وامكان الوجود
 ايضا حاصل قبل عدمه فان ما امكن عدمه ليس بواجب الوجود فهو ممكن الوجود فيجتمع في الشئ الواحد قوة وجود نفسه مع حصول
 وجوده بالفعل وذلك يتردى الى ان يكون الشئ بالقوة بالفعل معا وهو متناقضان (ثم قال رحمه الله تعالى) ردا على ما ذكره من الدليل

فيمثل التلخيص وصفهم الامكان وصفه المستعمل في المحل لا يقوم به وقد تكلمنا عليه هذا ما ذكره عليه نظراً (أما أولاً) فلأن ما أوردته من
التقرير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام مع أنه في غاية الركاكة والاختلال لأن الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل
وعلى ما يقابل الوجوب والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الأول والامكان في الثاني فإن أريد بالقوة والامكان ما هو مقابل الفعل
فلان سلم أن الشيء البسيط لا يوجد إمكان ١٠٦ إمكان الوجوب حاصل لقل العدم (قوله فان ما أمكن عدمه فليس بواجب

الوجود) لا يفيد المطلوب
لأن اللازم منه هو إمكان
الوجود بمعنى مقابل
الوجوب والامتناع وهو
ليس المطلوب والمطلوب
إمكان الوجود بمعنى مقابل
الفعل وهو ليس بلازم وإن
أريد ما هو مقابل الوجوب
والامتناع فلا فساد في
اجتماعهما مع الوجود
بالفعل بل يجب الاجتماع
لأن الامكان بهذا المعنى
لازم للجارية الممكنة لا ينفك
عنها بحال (وأما ثانياً)
فلأن الظاهر من تقريره
الأول أن ما ذكره استدلال
بإمكان عدم شيء عن آخر
وإمكان عدم شيء عن آخر
وإن لم يقتض وجود ذلك
الآخر بل يكفي إمكانه
لكن عدم الشيء عن آخر
يقتضي كون ذلك الآخر
محلاً لما انعدم عنه قبل
الانعدام ثم كونه محلاً
لعدمه وقت الانعدام إذ
عدم الموجود عداليس
محلاً له غير معقول ولا
يتصور كون الشيء العدم
محلاً لوجود خارجي فتعين
كون ذلك المحل موجوداً
خارجياً ولا يضره كون
الامكان اعتباراً عقلياً بل

العمل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة إلا عن صاحب الصناعة وأصناف الأقاليل كثيرة فبما برهانية
وغير برهانية والغير البرهانية لما كانت تنافي بغير صناعة ظن بالاقاويل البرهانية أنها تنافي بغير صناعة
وذلك غلط كبير ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القبول الصناعات لم
يمكن فيما أقول إلا صاحب الصناعة كالحال في صنائع الهندسة ولذلك كل ما وضع متنافي هذا الكتاب
فليس هو قولاً صناعات برهانية وإنما هو أفعال غير صناعية بعضها أشد اقناعاً من بعض فعلي هذا ينبغي
أن يفهم ما كتبناه ههنا ولذلك كان هذا الكتاب أحق باسم التناهي من الفرقين جميعاً وهذا كله عندي
نعم على الشريعة ولخص عالم تأمر به شريعة لا يكون قوى البشر مقصورة عن هذا وذلك إن ليس كل
ما سكت عنه الشرع من العلوم يجب أن يفحص عنه ويصرح للجمهور بما أدى إليه النظر فيه من
عقائد الشرع فإنه يتولد عن ذلك مثل هذا التخليط العظيم فينبغي أن يسلك من هذه المعاني كل
ما سكت عنه الشرع ويعرف الجمهور أن يقول الناس مقصورة عن الخوض في هذه الاشياء ولا يتعدى
الاطمئنان الشرعي المصرح به في الشرع أذهو التلخيص المشترك لجميع الكافي في بلوغ ذلك وذلك أنه كما
إن الطبيب إنما يفحص من أمر الصحة على القدر الذي يوفق في الإحصاء في حفظ صحتهم والمرضى في إزالة
مرضهم كذلك الأمر في صاحب الشرع فإنه إنما يعرف الجمهور من الأمور مقدار ما تحصل لهم به سعادتهم
وكذلك الحال في الأمور العملية ولكن الفحص في الأمور العملية مما سكت عنه الشرع أهم وخاصة
في المواضع التي يظهر فيها من جنس الأعمال التي فيها حكم شرعي ولذلك اختلف الفقهاء في هذا الجنس
فمنهم من نفي القياس وهم الظاهرية ومنهم من أثبته وهم أهل القياس وهذا بعينه هو لاحق في
الأمور العملية وأهل الظاهرية في الأمور العملية أسعد من الظاهرية في الأمور العلمية والسائل من
المتخصصين في أمثال هذه الاشياء ليس يخجل أن يكون من أهل البرهان أولاً ولا يكون فإن كان من أهل
البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان وعرف أن هذا النوع من التكلم هو خاص بأهل البرهان
وعرف بالمواضع التي نهى الشرع أهل هذا الجنس من العلم على ما أدى إليه البرهان وإن لم يكن من أهل
البرهان فلا يخجل أن يكون مؤمناً بالشرع أو كافراً وإن كان مؤمناً عرف أن التكلم في مثل هذه الاشياء
حرام بالشرع وإن كان كافراً لم يبعد على أهل البرهان معانيدته بالحجج القاطعة له هكذا ينبغي أن يكون
حاصل صاحب البرهان في كل شريعة وبخاصة شريعة ما هذه الأهمية التي ما من سكونت عنه فيها من
الأمور العلمية لا وقته الشرع على ما يؤدى إليه البرهان فيها وسكت عنها في التعليم العام وأخذت تقرر
هذا فترجع إلى ما كان عليه مبادئه الضرورية والأفانته العالم والشاهد والمطلع أنما كما استحسن
أن تتكلم في هذه الاشياء هذا النوع من التكلم ولا يوصف بأوصاف الطرق التي منها أثبت المتكلمون
صفة العلم وغيره على أنه في غاية البيان الكون في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها أخذ
بقايس ديني وما بين طرق الفلاسفة في هذه الصفات وذلك فعل خطي فقال مخاطباً للفلاسفة قوماً
أنتم تم قال وحاصل ما ذكره ابن سينا من ما حكى قولهم قال راداعليهم فنقول قواكم إلى قوله فما الدليل
عليه (قلت) أول ما في هذا الكلام من اختلال حكاية المذهب والحجة عليه أن ما أورد فيه من
المقدمات التي أوردناها على أنها كالأرائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة وذلك أنه لما تبين عندهم
أن كل موجود محض وس مؤلف من مادة ومادة وصوره وبالله وصوره في المعنى الذي به صار الموجود

الصحيح في الرده عليه أن يقال سلماً أن إمكان عدم شيء عن آخر يستدعي محلاً محالاً لذلك
العدم كالجسم بالنسبة إلى إمكان عدم السواد عنه ولكن هذا الامكان إنما يكون لما يتعلق بوجوده بفعل (وأما ما يتعلق بوجوده
بفعل) فليس له إلا إمكان عدمه في نفسه ومحله ليس إلا ذلك الشيء المنعدم واتصافه بعدمه في نفسه وكونه قابلاً له لا يقتضي وجوده
مع عدمه فليس معنى اتصاف الشيء بعدمه في نفسه أن يبقى ذلك الشيء متحققاً ويحصل فيه العدم على قياس اتصاف الجسم

بالأعراض الخالة فيه بل معناه أن ذلك الشيء في عدم بطريان الفساد على ما قرناه فيما سبقي (فإن قلت) كل حادث فهو متعلق
 الوجود بالحل لأنه لا بد من استعداده سابق على وجوده ولا بد لذلك الاستعداد من محل ولا يجوز أن يكون محله ذلك الحادث لأن
 الاستعداد أمر وجودي لا يجوز قياسه بالمعديوم ولا أمر مابنا لا يستحال قيام استعداد الشيء بما به فتنه أن يكون محله شيئا متعلق
 به وجود الحادث وهو المحل فيتم الدليل ويندفع الجواب (قلت) لا نسلم أن كل حادث ١٠٧ لابد له من استعداد سابق على

وجوده فانه مبني على أن
 المبدأ واجب لا يختار وقد
 عرفت انه غير ثابت (ولو
 سلم) أن كل حادث لابد له
 من استعداد سابق على
 وجوده فلان سلم كونه
 وجوديا وأنه يتمتع بقيامه
 بذلك الحادث وأن سلم
 ذلك فلان سلم قيام استعداد
 بعلمه فإن النفس عندهم
 حادثة وأيس استعداد
 وجودها قائما بعلمها إذ
 ليس لها محل عندهم بل
 أغايقهم استعدادها
 بالبدن الذي تتعلق به
 النفس تعلق التسدير
 والتصرف

فصل في إبطال قولهم بنى
 البعث وحشر الأجساد
 وأعلم أن الأقوال الممكنة
 في أمر المعاد لا تزيد على
 خمسة وقد ذهب إلى كل
 واحد منها جماعة (أحدها)
 ثبوت المعاد الجسماني فقط
 وأن المعاد ليس إلا هذا
 البدن وهو قول نفاة
 النفس الناطقة المجردة
 وهم أكثر أهل الإسلام
 (وثانيها) ثبوت المعاد
 الروحاني فقط وهو قول
 الفلاسفة الأهلين الذين
 ذهبوا إلى أن الإنسان

موجودا وهي المدلول عليها بالاسم والمجدوع منها مصدر الفعل الخاص بوجوده وجودا وهو الذي دل
 على وجوده الصوري الموجد وذلك انه لم يأت في الجواهر في أقوى فاعلة خاصة بوجوده وجود
 وقوى منفصلة مخصصة وإمام شريفة وكان الشيء ليس يمكن أن يكون منفعة لا بالشيء الذي هو به فاعل
 وذلك أن الفعل تقيض الانفعال والاضداد لا يقبل بعضها بعضا وإنما يقبلها الحامل لها على جهة
 التعاقب مثال ذلك أن الحرارة لا تقبل البرودة وإنما الذي يقبل البرودة الجسم الحار بأن تفسخ عنه
 الحرارة و يقبل البرودة بالانعكاس فلما ألغوا حال الفعل والانفعال به هذه الحال وقفوا على أن جميع
 الموجودات التي بهذه الصفة مركبة من جوهرين جوهر هو فعل وجوهر هو قوة ووجدوا أن الجوهر
 الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة وهو له كانهما في السكون إذ كان غير مميز عنه بالفعل ثم لما
 تصفوا صور الموجودات تبين لهم انه يجب أن يرتقي الأمر في هذه الجواهر إلى جوهر بالفعل عرى من
 المادة فلم يكن أن يكون هذا الجوهر فاعلا غير منفعل أصلا ولا يلحقه كلال ولا تعب ولا فساد إذ كان هذا
 انما خلق الجوهر الذي بالفعل من قبله كمال الجوهر الذي بالقوة لا من قبله انه فعل محض وذلك انه
 لما كان الجوهر الذي بالقوة فاعلا يخرج إلى الفعل من قبله جوهر هو بالفعل لزم أن ينتهي الأمر في
 الموجودات الفاعلة المنفصلة إلى جوهر هو فعل محض وأن ينقطع أصله بهذا الجوهر وبيان وجود
 هذا الجوهر من جهة ما هو محرك وفاعل بالمقدمات الذاتية الخاصة به وهو موجود في المقالة الثامنة من
 الكتاب الذي يعرفونه بالسماع الطبيعي فلما أثبتوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة على ما هو معلوم
 في كتبهم نظروا في طبيعة الصور والحركة الهيولى لا تفرق وجودها متباعدة عن الهيولى علما وأن علته
 لكونها متباعدة عن الانفعال أكثر من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة بها والقوة النفس من هذه
 الصور وأشد ما تبرز عن المادة بخفاصة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور المادية أو ليس من الصور
 المادية ولما التفتوا من الصور المدركة من صور النفس ووجدوها متباعدة عن الهيولى علما وأن علته
 الإدراك هو التي تفرق من الهيولى ولما وجدوا العقل غير منفعل علما وأن العلة في كون الصورة جمادا
 أو مدركة ليس شيئا أكثر من أنها إذا كانت كمال مابا القوة كانت جمادا أو غير مدركة وإذا كانت كمالا
 محضاً لا تشوبها القوة كانت عقلا وهذا كله قد ثبت بترتيب برهاني وأقضية طبيعية ليس يمكن أن نقبس
 في هذا الموضوع اثنين البرهاني الا لواجب ما شأنه أن يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد وذلك
 شيء يعرفه من ارتراض في صناعة المنطق أو في ارتياض وأنه غير ممكن فن هذا النحو من الطرق وقفوا
 على أن ما ليس منفعلا أصلا فهو فعل وليس بجسم لأن كل منفعل جسم عندهم في مادة فوجده
 الاعتراض على الفلاسفة في هذه الأشياء انما يجب أن يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه
 الأشياء لا في هذه الأشياء أنفسها التي اعترض عليهم هذا الرجل فبهذا وقفوا على أن هذه الموجودات
 عقل محض ولما رأوا أيضا النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها يجري على النظام العقلي الشبيه بالنظام
 الصناعي علما أن ههنا عاقلا هو الذي أفاده هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل
 فقطعوا من هذين الأمرين على أن ذلك الموجود الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات
 الترتيب والنظام الموجود في أفعالها وعلما من هذا كله أن عقله ذاته هو عقل الموجودات كلها وأن مثل

بالحقيقة هو النفس الناطقة المجردة وإنما البدن آلة لها تستعمله وتتصرف فيه لاستكمال الجواهرها (وثالثها) ثبوت المعادين
 الروحاني والجسماني جميعا وهو قول من أثبت النفس الناطقة المجردة من المسلمين كالإمام جعفر الإسلام الفزلي والخليفي والراغب
 وأبي زيد الدبوسي وكثير من المتصوفة (ورابعها) عدم ثبوت شيء منها وهو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يستدجم ولا يندجم لافي
 الله تعالى الفلسفة (خامسها) التوقف وهو المقتول عن جالينوس فانه نقل عنه أنه قال في مرضه الذي توفي فيه اني ما علمت أن النفس

هي المزاج فتتقدم عند الموت فيستحيل اعادة تها اوهي جوهر باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد حيث نزلوا كان الغرض ابطال ما ذكره الحكماء فيما خالفوا فيه الشريعة المتقدمة تقرر مذهبهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التي بنوا عليها مذهبهم فتقول لهم في امر المعاد مقامان (الاول) اثبات المعاد الروحاني (الثاني) نفي المعاد الجسماني (اما المقام الاول) فتقرر بركلامهم فيه هو انهم قالوا ان النفوس الانسانية لذاتها والماروحاتيين لان الالة ١٠٨ هي ادراك وتبل لوصول ما هو كمال وخير والالم

ادراك وتبل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر وكان لكل قوة من القوى المدنية كالأول آفة مخصص بها فان الذائقة كمالها وتمكيقها بكيفية الخلاوة مثلا سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية هي شيء حلو أو كانت حادثة في العضو لا من سبب حاجي فان كليم ما في أفادة الالة متساويان وللباصرة كمال هو مشاهدتها للالوان الحسنة والاشكال الجميلة وللسامعة كمال هو استماعها للاصوات الرخيمة والنفحات المتناسبة واللامسة كمال هو ادراكها للكيفيات المناسبة ولمسها لطوح اللينة الساعمة فكذلك للنفس الناطقة التي هي جوهر عاقل كمال وآفة مخصص بها وكما لها ان يتبل فيها صور الموجودات مبتدأ من المبدأ الاول بل ذكره وسالك الى العقول ثم النفوس السماوية ثم الاجرام العلوية جميعا آتها وقواها ثم مادون ذلك الى ان يتمثل فيها صور جميع معلومات المترتبة مثلا

هذا الموجود ليس ما بعقل من ذاته هو غير ما بعقل من غيره كالحال في العقل الانساني وأنه لا يصح فيه التقسيم المتقدم وهو ان يقال كل عقل فاما ان بعقل ذاته أو غيره أو يعقله ما جدم ثم يقال انه ان عقل غيره فمعلوم انه بعقل ذاته ليس يجب ان بعقل غيره وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على تأوله فليس يصح وذلك ان القياس لا يصح الا حتى يبين المستثنى منه والارزوم بقياس حلي اما زائد واما اكثر من واحد والقياس الصحيح الشرطي في هذه المسئلة هو هكذا ان كان ما ليس بعقل وهو في مادة فبالنسبة في مادة فهو بعقل وذلك اننا بيننا في هذه الاتصال وصحة المستثنى وهي المقدمات التي قلنا انها عندهم نتائج ونسبها هذا الرجل اليهم على انها عندهم اوائل أو قريية من الاوائل واذا ناول ما قلناه كان قياسا صحيح الشكل صحيح المقدمات اما صحة شكله فان الذي استثنى منه هو مقابل التالي فانتج مقابل المقدم لا كما زعموا ثم استثنوا مقابل المقدم وانجروا مقابل التالي لكن لما كانت ليست اوائل ولا هي مشهورة ولا يقع في بادئ الرأي بها تصديق أنت في غاية السخافة لاسيما عندهم لم يسمع قط من هذه الاشياء أشأ فلهذا شوش العلوم هذا الرجل نشو بشافظية ما اخرج العلم عن أهله وطريقه (قال أبو حامد) اتفن الثاني قولنا وان لم نقل الى قوله ولا مانع منه (قلت) استفتح هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة شيئا منه ما هو وان الباري تعالى ليس له ارادة لا في الماديات ولا في الكليات لكون فعله صادرا عن ذاته ضرورة كصدور انوار من الشمس ثم حكى عنهم أنهم قالوا ان كونه فاعلا يلزم أن يكون عالما والفلاسفة ليس يتصور الارادة عن الباري تعالى ولا يثبتون له الارادة البشرية لان الارادة البشرية اغما هي لوجود نقص في المرید وانفعال عن المراد ما اذا وجد المراد له تم النقص وارتفع ذلك الانفعال المسمى ارادة وانما يثبتون له من معنى الارادة ان الافعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم وكل ماصد عن علم وحكمة فهو صادر ارادة الفاعل لا ضروري بل طبيعي اذ ليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كما حكى هو عن الفلاسفة لانه اذا قلنا انه يعلم الضدين لم أن يصدر عنه الضدان معا وذلك محال فصدور أحد الضدين عنه يدل على صفة زائدة على العلم وهي الارادة هكذا ينبغي ان يفهم ثبوت الارادة في الاول عند الفلاسفة فهو عندهم علم مرید عن علم ضرورة وما قوله ان الفعل قسمان اما طبيعي واما ارادي فباطل بل فعله عند الفلاسفة لا طبيعي بوجه من الوجوه ولا ارادي باطل لاقبل ارادي منزعه عن النفس الموجود في ارادة الانسان ولذلك اسم الارادة مقول عليه ما يشترك الاسم كما ان اسم العلم كذلك أعني العلمين القديم والحادث فان الارادة في الحيوان والانسان انفعال لاحق لهما من المراد فهي معلولة عنه هذا هو المفهوم من ارادة الانسان والباري تعالى منزعه عن أن يكون فيه صفة معلولة فلا يفهم من معنى الارادة الا ضرورة الفعل معتزنا بالعلم وان العلم كما قلنا بالضدين ففي العلم الاول بوجه ما علم بالضدين ففعله أحد الضدين دليل على ان ههنا صفة أخرى وهي التي تسمى ارادة الوجه الثاني (قال أبو حامد) وهو اناسم الى قوله لاجواب لهم عنه (قلت) الجواب عنه ان يقال ان الفاعل الذي علمه في غاية التمام يعلم ماصد عن ماصد عنه وماصد من ذلك الصادر الى آخر ماصد فان كان الاول في غاية العلم فيجب أن يكون عالما بكل ماصد عنه وبواسطة أو بغير وساطة وليس يلزم منه أن يكون علمه من جنس علمنا لان علمنا ناقص ومناخر عن المعلوم (ثم قال أبو حامد) مجيبا عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسفة فقال فان قيل

يقيننا حاليا عن شوايب الظنون والأوهام وأفتحها أن تكون منتقشة بحد ما هو الواقع وأورد عليهم بان عقل العقولات لو كان كمال النفس الانسانية لاشتاق الى حصوله عند فقده والتذنب به عند وجوده وتالمت بمحصل الجهل المضادة فان كل قوة تلتذذ بكمالها وتشتاق الى حصولها وتتنال بمحصل اضدادها كاشتياق القوة الباصرة الى النور وتالمتها بالظلمة واجابوا بان اشتغال النفس بالاحسوسات يمنعها عن الالتفات الى العقولات وتوهم الالتفات لا يحصل الشوق اليها عند فقدها

والالتذات بها عند وجودها واصلها الكمال لما كانت مستمرة في وجود وكانت النفس مشغولة بغيرها من المحسوسات لم تكن مدركة لها ووصول المتاني مع عدم ادراكه لا يوجب التالم به كالخدر اذا عارض على المرافقة لا يحس بالآلم فاذا فارقت البدن وانحط عنها شغلها شمرت بالبلاء العظيم دفعة كالخدر الممرض على النار اذا زال خدره بقعة ثم ان النفس اذا حصلت ما هو كالحا في حياتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية فاذا فارقت البدن عند خرابه وحر وجهه عن صلاحية تدبير النفس ١٠٩ وكونه آلة لها به طلاق مزاجه يبقى كالحا لما اكتسب فيها لان

جوهر النفس الذي هو
العلة القابلة لذلك الكمال
موجود بعد المفارقة لما
عرفت فيما سبق من أن
النفس باقية بعد خراب
البدن والعقول الفعالة
وهي العلل الفاعلة باقية
أيضا وحتى كانت العلة
القابلة والفاعلة للشي
موجودتين ووجب حصول
ذلك الشيء والالزم تخلف
المحلول عن العلة التامة
وهذا ظاهر الاستحالة
فثبت أن ما هو كمال للنفس
حاصل لها بعد مفارقة
البدن اذا حصلت له حال
تعلقها به ولا شك في أن
هذا الكمال خبر بالقياس
اليها وانما مدركة لحصول
هذا الكمال لها من حيث
هو كمال وخير فاذن هي
ملتذذة بذلك بعد المفارقة
وكذلك حال الالم فان
النفس اذا عرفت في
حياتها الدنيا بالاكساب
النظرى أن لها كمالا ولم
تكتسبه بل اكتسبت
ما يضافه وهو الجهل المركب
أولم تكتسب شيئا منها
بل اشتغلت بما صرفها
عن الكمال من الأمور

لوقضينا الى قوله أشرف من العلة (قلت) هـ هذا الجواب ناقص فانه عارض فيه المعقول بالاشيخ ثم
أجاب هو فقال قلنا هذه الشناعة الى قوله بالارادة (قلت) يريد انه يجب عليهم أن كانوا من أوجبوا انه
يعرف مصنوعه من قبل الشناعة أن يلتزموا هذه الشناعة كما قالوا بشناعة أخرى من قدم العالم ونفى
الارادة وهم لم ينقوا الارادة وانما نقوا الجزء الناقص منها ثم قال لم تنكر ون على من قال الى قوله وهذا
لا يخرج عنه (قلت) هذه حجة من يقول انه لا يعرف الا ذاته وقد حكينا مذهب القوم في الجمع بين
قوله انه لا يعرف الا ذاته وانه يعرف جميع الموجودات ولذلك يقول بعض مشاهيرهم ان المادى
تعالى هو الموجودات كلها وانه المنعم بها فلا معنى لتكرار القول في ذلك والمقدمات المستعملة في هذا
الفصل مشهورة جدلية لانها كلها من باب قياس الغائب على الشاهد الا الذين لا يحجمهم ما جئنا ولا
ينهم ما شاركوا أصلا ولا بالجمل في كلامه في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقوله من يقول من
الفلاسفة انه يعلم ذاته ويعلم غيره اذ لا بد ان يعرف ما فعل وجهلة المقدمات التي يحكيها عن ابن سينا في
تثبيت هذا المذهب ويستعملها هو ايضا في معاندته هي مأخوذة من الأمور المعروفة من الانسان
ويرومون نقلها الى البارى تعالى وذلك لا يصح لان المعرفتين مقولة باشتراك الاسم وذلك ان ما يقوله ابن
سينا ان كل عاقل يصدر عنه فعل ما فهو عالم بذلك الفعل هي مقدمة صادقة لكن لا على نحو علم الانسان
بالشيء الذي يعقله لان عقل الانسان مستكمل بما يدركه ويعقله وينفعل عنه وسبب الفعل فيه هو
التصور بالعقل وبما يوجد في هذا الجنس من المقدمات يرد عليه أربابا مد وذلك ان كل من يفعل من
الناس فعلا ولا يلزم عن ذلك الفعل فعل آخر وعن الثاني ثالث وعن الثالث رابع فليس يلزم ان
يعرف الفاعل العاقل الوازم التي تلزم عن فعله الاول ونقول له ان هذا أمر موجود في الذي يفعل
بارادة فكيف اذا وضعتم عالما ليفعل بارادة وانما قال هـ هذا لان الذي اعتمدوه في تثبيت العلم للبارى
تعالى فثبتت الارادة له ولهذا كالفعل في هذا المذهب لا يلزم عنه أولا وهو العلة الثانية والمعلول الاول وكذلك ما حكى عنه من
أنه لو كان يعقل ذاته ولا يعقل غيره لكان الانسان أشرف منه وعلة وجود الاقتناع في هذا القول بأنه
مضى توهم الانسان انسانين أحدهما لا يعقل الا ذاته والآخر يعقل ذاته وغيره حكم ان الانسان الذي
يعقل ذاته وغيره أشرف من الانسان الذي يعقل ذاته ولا يعقل غيره وأما من عقله باشتراك الاسم مع
هذا العقل من قبل ان أحدهما فاعل لا منفعل والآخر منفعل لا فاعل فليس يصح هذه النقلة ولما
احتج عن ابن سينا بمقدمة يسلمها هو في كل ذي عقل وهو ان الذي أكثر علما أشرف وكان فيما زعم ان
نفي الفلاسفة الارادة وتعميم الحدوث هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدر واللا يثبتوا ان الاول يعلم
غيره لانه انما يعلم الفاعل العاقل مفعوله الذي هو غيره من حيث هو مبدله قال ان هذه الشناعة انما
تلزم الفلاسفة فقط بربكون المعلول الذي هو الانسان أشرف من العلة الذي هو الخالق تعالى لانهم
اذ انقوا حدوث العالم كما زعموا الارادة واذا انتفت الارادة انتفى العلم وما يصدر عنه وهذا كله قد
تقدم انه ليس بصحيح أعني نفي الارادة عن البارى تعالى وانما ينفون الارادة المحدث ولما احتج عن ابن
سينا بمقدمات يظن انها عامة للعلمين المحدث والازل أخذ يحتج عليه بما يقوله الفلاسفة في هذا الباب

الدينية والذات الحسية الخمسة فاذا فارقت تألمت بنقصانها لاشتياقها الى الكمال الغائب عنها وعدم الاشياء في حياتها الدنيا
الى كمالها الغائب وعدم التالم بفقراته لاشتغالها عنه بالمحسوسات كما عرفت ثم ان اللذة الروحانية الحاصلة للنفس أقوى من اللذة
الجسمانية لوجوه (الاول) انه كلما كان ادراك الملائم بالقوة العقلية أشد من ادراكه بالقوة الجسمانية والمدركة بالقوة العقلية أشرف
من المدركة بالقوة الجسمانية كانت اللذة العقلية أقوى وأسمى من اللذة الجسمانية لكن المقدم حتى والتالى مثله (أما الشرطية) فلان

الذمة هي ادراك الملائم وأما أن المقدم حق أما الجزء الأول منه فلا القوة الجسمانية لا تدرك إلا بالسطوح وظواهر مقتصر عليها
والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهراً للشي وباطنه فتميز بين الماهية وعوارضها وتفصل بين الجزء الجفسي والجزء
الفصلي والباطن عندها كالظاهر في الادراك ولا شك أن الادراك الذي لا يقتصر على شيء أقوى من المقتصر عليه (وأما الجزء
الثاني منه) فلا مدركات القوة العقلية ذات الحق تبارك وتعالى وما يليه من الجواهر

من الفرق بين العلمين وهو شيء لازم له في الحقيقة فقال ثم يقال هم تنكرون على من قال من الفلاسفة
أن ذلك ليس بزيادة شرف فإن العلم انما احتاج اليه غيره إلى آخر ما كتبه وتلخيصه أن هذه الادراكات
كلها إن كانت لنقص في الآدمي فالباري تعالى متفرد عنها فهو بول لا ينسينا كما اتفقت مع أصحابك
أن كونه لا يدرك الجزئيات ليس لنقص فيه إذ كان قد قام البرهان عندك على أن ادراك الجزئيات هو
لموضع نقص في المدرك كذلك عدم ادراك الغير ليس يلزم أن يكون لنقص فيه إذ كان ادراك الغير هو
الذي يكون موضع نقص المدرك والاتصال عن هذا كله أن علمه ليس ينقسم فيه الصدق والكذب
المتقابل بل الذي ينقسم الصدق والكذب هو العلم الانساني مثال ذلك أن الانسان يعلم فيه إيمان
يعلم الغير وإيمان لا يعلمه على أنه ما امتناقتان إذا صدق أحدهما كذب الآخر وهو سبحانه يصدق عليه
الأمران جميعاً أعني الذي يعلمه ولا يعلمه أي لا يعلمه بلم يقتضى نقصاً وهو العلم الذي لا يدرك كيفية إلا
هو وكذلك الأمر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه أنه يعلمها ولا يعلمها هذا هو العلم الذي
يقتضيه أصول الفلاسفة القدماء فهم وأما من قصص فقال إنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير
محيط بعلومهم ولا لازم لأصولهم فالعلوم الانسانية كلها انفعالات وتأثيرات عن الموجودات
والموجودات هي المؤثرة فيها وهو العلم الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفصلة
عنه وإذا تقرر هذا فقد وقعت الرافضة جميع المشاجرة بين أبي حامد وبين الفلاسفة في هذا الباب وفي
الباب الذي يلي هذا وفي الذي يلي الذي يليه واسكن على كل حال فلنذكر نحن هذه الأبواب وننصب
فيها على ما يخصها ونذكر ما سلف من ذلك (المسألة الثانية عشر) في تهديم من أقامة الدليل على
أن الأول يعرف ذاته فنقول المسلمون لما عرفوا حذف العالم بإرادته إلى قوله عن انبساط الخيال (قلت)
من أعجب الأشياء دعواهم أن حدوث العالم يلزم عنه أن يكون عن إرادة والحوادث تحدث عن
الطبيعة وعن الإرادة وعن الاتفاق أما التي تحدث عن الإرادة فهي الأمور الصناعية فوالت التي تحدث
عن الطبيعة فهي الأمور الطبيعية ولو كان الحادث لا يحدث إلا عن إرادة لكانت الإرادة مأخوذة
في حده ومعلوم أن حدوث الحادث هو الموجود بعد العدم والعالم إن كان حادثاً هو أن يحدث من حيث هو
موجود طبيعي عن مبادئ أمور طبيعية أخرى منه تحدث من مبادئ صناعية وهي الإرادة ولكن إذا
ثبت أنه وجود فاعل أول آثر وجوده على عدمه وجب أن يكون مبدئاً وإن كان لم يزل مؤثراً وجود
والمريد كما قال يلزم أن يكون عالماً فقد شاركهم الفلاسفة في هذا الأصل والقول كله الذي حكاه عن
المشككين أغصار معتقداً أن فيه تشبيه الأمور الطبيعية بالأمور الصناعية أما قوله عن الفلاسفة أنهم
يرون أن ما يصدر عن الباري تعالى يصدر على طريق الطبع فقول بطل عليهم والذي يرون في الحقيقة
أن صدور الموجودات عنه هو بجهة أعلى من الطبيعة والإرادة الانسانية فإن كلنا الجهتين بلحقها
النقصان ونحن يقتضيان الصدق والكذب إذ قام البرهان أنه لا يجوز أن يكون صدور الفعل عنه
سبحانه صدوراً طبيعياً ولا صدوراً إرادياً بل نحوهم والإرادة هي إرادة في الحيوان هي الحركة
وإذا كان الخالق يتنزه عن حركة فهو يتنزه عن هذه الحركة على الجهة التي يكون بها المريد في الشاهد
فهو صادر عنه بجهة أشرف من الإرادة ولا يعلم تلك الجهة إلا هو سبحانه والبرهان على أنه مريد عالم

العقلية والنفوس السماوية
والحسن لا يدرك شيئاً من
ذلك بل مدركات الأجسام
والأعراض الحسية
المتغيرة فبين المدركين
في الشرف دون بعض جداً
(الثاني) من تلك الوجوه
أنه لو لم تكن الذمة العقلية
أقوى من الذمة الحسية
لكان حال الباشم من
الجبر وغيره إماماً مساوياً
لحال الملائكة أو الطيب
والتالي ظاهر الفساد
فالمقدم مثله (الثالث)
منها أن لذات الفلسفة ولو في
أمر خمس ميس كالشطر نج
والزود وما يجري مجراها
من الملامب مؤثرة عند
الإنسان على لذات بطن
أنها أقوى للذات الحسية
فان الذي يحذر استظهارها
في شيء من ذلك يوجب له
أن يكون غالباً إذا عرض
له فعله أو أنه كبح رعا
رفضهما وإن لذة تيل
الحشمة كالجناء وغيره
مؤثرة أيضاً على أن كبر
التفكير على الحشمة يختار
ترك كثير من اللذات
الحسية على ترك ذلك وإن
لذات الباشم الغير على نفسه
فيما يحتاج إليه ضرورة
مؤثرة عند الكرم على لذة التمتع بكل ما هو أو ترعته شخص فهو الذبابة يأس

بالفلسفة

البه فلهذا اللذات الباطنة مستقلة على الحسية الظاهرة وإذا كانت اللذات الباطنة وإن لم تكن عقلية مستقلة على اللذات الحسية
فالعقلية في استعلائها عليها إلى وقس على ذلك حال الألبين وتفصيل كلامهم في أحوال النفوس بحسب الشهادة والشقاوة بعد مفارقة
عن البدن هو أن النفس إن اكتسبت الاعتقادات الحققة فإن لم تكن بسبب مقارنة البدن هي آتية تفتن وأخلاقاً ذميمة فوجب الجسلي

الى الشهادة البدنية والذات المحسوسة الذات بوجود ذاتها كذلك التذات باقية وابتهيت باذراك كالاتها ابتهاجا مريديا كالمؤمن
المتقي على رأينا وان اكتسبت هيئات رديئة بملابسها للبدن ومباشرتها للذات المقتضية للطبيعة وميلها الى المشتبهات الغائبة
تأملت تألما عظيما واشتاق الى مشتهياتها التي ألفتها او قد حيل بالموت بينها وبين ١١١ ما نشتهي فتسكون كالعاشق المهجور

الذي لم يبق له راحة الوصول
ولكن هذا التألم لا يدوم
بل يزول آخر الامر لان
نفسه الهيات التي حصلت
لها بلائسة الامور البدنية
وهي يزول بزوال ما استغيدت
منه من الامزجة والافعال
وهذه الهيات مختلفة في
شدة الرذالة وضعفها
وسرعة الزوال وبطائه
ويختلف التعذب بها بعد
الموت في الدكم والكيف
وهذا كالمؤمن الفاسق على
رأينا وان لم تكن تسبب
الاعتقادات الحققة فان
عرفت بالاكتساب
النظري أن لها كمالا
تأملت بعد المقارنة
لاشتياقها الى الكمال
الغائب عنها سواء اكتسبت
ما يضاد الكمال فصارت
حاصدة له من حيث
الماهية وان كانت معترفة
به من حيث الآنية أو
اشتغلت بما عرفها عن
اكتساب الكمال مما
ليس بمضاد له فصارت
معرضة عنه أو لم تستغل
بشيء لكنها تكاسلت في
اقتناء الكمال فصارت
مهملة اباه واسوؤهم
حالاتهم الذين اكتسبوا

بالصديق فلو كان فاعلام من جهة ماهو عالم فقط لفضل الصديق ما وذلك مستحيل فوجب أن يكون فعله
أحد الصديق باختيار ومما يسهون به في هذا الباب قولهم أن كل فعل إما أن يكون بالطبع أو بالارادة
وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان أولها
صعود النار الى فوق وهوى الارض الى أسفل وهذه الحركة انما تصدر عن الموجود اذا لحقه امر عارض
وهو تكثر الشيء في غير موضعه وهناك كاسر يقصره والباري سبحانه منزعه عن هذا الطبع ويطلقون
أيضا اسم الطبع على كل قوة يصدر عنها فعل عقلي مثل الافعال التي تصدر عن الطبايع فبعضهم
ينسب هذه الطبيعة الى انها عقل وبعضهم يقول بان ليس لها عقل وانما تفعل بالطبع وهم يقولون انها
صادرة عن عقل لانهم يشبهونها بالامور الصناعية التي تتحرك من ذاتها وتصدر عنها افعال مرتبة
منظمة ولذلك يقول ارسطاطاليس رؤسهم انه من الظاهر ان طبيعة العقل مستولية على الكل فما
أبعد هذا الاعتقاد عما قولهم به أبو حامد وأما من يضع كمالا ان العارف بذاته يعرف غيره الذي صدر
عنه فانه يلزمه ان من لا يعرف غيره لا يعرف ذاته ولما كان قد ابطال على ابن سينا قوله انه يعرف غيره
بما ساق عليه من حجج الفلاسفة في ذلك ألزمه أن يكون الاول لا يعرف ذاته والالزام صحيح وأما ما حكاه
عن الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم ان من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن أن
يكون ميتا فهو قول اقناعي مؤلف من مقدمات مشهورة وذلك أن من ليس بحي فليس هو ميتا لان
يكون شأنه أن يقبل الحياة الآن برديت ما يدل عليه لفظ موات وجاد في نفسه بقسم هذا التقابل
المصدق والكذب وذلك ان كل موجود فاما أن يكون حيا واما جامدا هذا اذا فهمنا من الحياة انها
مقولة باشتراك الاسم على الازلي والفاصل وما قوله فان عادوا الى أن كل ماهو برى عن المادة فهو
عقل بذاته فيعقل نفسه فقد قلنا ان ذلك تحكم لا برهان عليه فانه قد سلف من قولنا وجه برهانهم عليه
بحسب ما يبيح من قوة البرهان عليه اذا وضع في هذا الكتاب أعني انه تنزه قوته ولا بد بمنزلة الشيء اذا
خرج من موضعه الطبيعي وأما ما حكاه ايضا عن احتجاج الفلاسفة في هذا القول ان الموجود اما أن
يكون حيا او ميتا والحى أشرف من الميت والمبدأ أشرف من الحى فهو حى ضرورة فاذا فهم من الميت
المؤثرات كانت المقدمات مشهورة صادقة وأما قوله انه يمكن أن يصدر عما ليس بحي حياة وعن ما ليس
بما لم يعلم ويكون الشرف للمبدأ انما هو من جهة ماهو مبدأ الكل فقط فقول كاذب لانه لو جاز ان يصدر
عما ليس بحي حياة لجاز ان يصدر عما ليس بموجود وموجود بل جاز ان يصدر أى شئ اتفق من أى شئ
اتفق ولم يكن بين الاسباب والمسببات موافقة لافى الجنس المقول بتقديم وتأخير ولا فى النوع وأما
قوله ان قولهم ان ماهو أشرف من الحى فهو حى بمنزلة قول الفاضل ماهو أشرف مما له سمع وبصر فله سمع
وبصر وهم لا يقولون هذا لانهم ينفون عن المبدأ الاول السمع والبصر واذا جاز عندهم أن يكون ماهو
أشرف من السميع والبصير ليس بسميع ولا بصير فيجوز ان يكون ماهو أشرف من الحى ومن العالم
غير حى ولا عالم وايضا كما يجوز عندهم ان يصدر عما ليس له بصر ماله بصر كذلك يجوز ان يصدر عما
ليس له علم ماله علم وهذا الكلام نفسه على مطلق جدا فانه انما صار عندهم ما ليس له سمع ولا بصر
أشرف مما له سمع وبصر لا باطلاق بل من جهة ماله اذراك أشرف من السمع والبصر وهو العلم فلما كان
العلم ليس فوقه شئ فى الشرف لم يجز ان يكون ما ليس بعالم أشرف مما هو عالم مبدأ كان أو غير مبدأ

ما يضاد الكمال لانهم يتعذرون دائما بخلاف الباقيين ثم ان هؤلاء الثلاثة ان تلطخت بهيات بدنية رديئة تأملت بها ايضا على حسب
رداءة تلك الهيات وان لم تتلطخ لا يكون لهم تألم بهذا الوجه ولكن التألم الذى بسبب تلك الهيات لا يدوم بل يزول بزوال تلك
الهيات الموجبة له وان لم تعرف بالاكتساب النظري أن لها كمالا فان تلطخت بهيات رديئة اكتسبت بلباسه البدن تأملت مدة
بقائه تلك الهيئة على حسب رسوخها فيها ثم يزول التألم بزوال تلك الهيئة وان لم تتلطخ فهي من أهل السلاسة وان لم تكن من أهل

لسعادة خلوقها عن أسباب اللذة والالام والخلاص فوق الشقاء فهي في سعة من رحمة الله تعالى والنفوس التي بهذه الهبة هي نفوس
البله وهم الذين يغلب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصالحين والهاد وبهضهم
ذهب الى أن أمثال هذه النفوس متعلق بأجسام أخر لانها لا يجوز أن تكون معطلة عن الادراك اذ لا معطل في الوجود ولا تترك
غير الجسمانيات حتى تستغنى في ادراكها ١١٢ عن جسم يكون موضوعا لتخليتها ولا قبل لها غير الادراك فلا بد من أن

تتعلق بأجسام أخر لا على
أن النفس بعد المفارقة
عن البدن تصير بنفسها لجرم
آخر مدبرة له فان ذلك
هين مذهب التناسخ وهم
لا يقولون به بل على أن
ذلك الجرم يكون موضوعا
لتخليتها فان التخييل
لا يمكن إلا بالجمانية
ثم تخيل الصور التي كانت
معتقدة عندها فان كان
اعتقادها في نفسها
وأفعالها الخ لا يشاهدت
التغيرات الاخرى به على
حسب ما اعتقدتها في
حياتها الدنيا والافشاهت
العقاب كذلك والجسم
الذي تتعلق به هذه
النفوس اما أجرام سماوية
أو أجرام متولدة من الهواء
والادخنة ولا يكون مقارنا
لمزاج الجوهر المسمى روحا
ثم انه اضطرب قول الشيخ
أبي علي في قدر العلم الذي
يحصل به السعادات
الاخرى ففي بعض كتبه
اكتفى بالتفطن للمفارقات
وفي بعضها قال وأما قدر
العلم الذي تحصل به هذه
السعادة فليس يمكنني أن
أنض عليه نصا الا

وذلك أن المبادئ لما كان منها عالم ومنها غير عالم لم يحزان يكون غير العالم منها اشرف من العالم كالحال
في المعلومات العالمية وغير العالمية فشرعية المبدأ ليس يمكن أن تفضل شرفية العلم الا لو فضلت شرفية
المبدأ الغير العالم شرفية المبدأ العالم وليس يمكن أن تكون فضيلة المبدأ اشرف من فضيلة العلم ولذلك
وجب أن يكون المبدأ الذي في غاية الشرف في الغاية من الفضيلة وهي العلم وانما الفرق القوم من أن
بصفوه بالسمع والبصر لانه يلزم عن وصفه بهما أن يكون ذات نفس وانما وصف نفسه في الشرع بالسمع
والبصر تنسبها على أنه سبحانه لا يفوته نوع من أنواع العلوم والمعرفة ولم يمكن في تعريف هذا المعنى
لجميعه والابا بالسمع والبصر ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع
المشتركة للجميع كما جرت عادة كثير من المنسوبين الى العلم بالشرعية فجميع ما تضمن هذا الفصل
تمويه وتهافت من أبي حامد فاما الله وانما الله راجعون على زلل العلماء ومما يحجبهم اطلب حسن الذكر في
أمثال هذه الاشياء أسأل الله أن لا يحجبنا عن حجب الدنيا عن الاخرى وبالادنى عن الاعلى ويختم لنا
بالحسنى انه على كل شئ قدير (المسئلة الثالثة عشر) في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعرف
الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان الى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك الى قوله ولا يوجب
ذلك تغير في ذات العالم (قلت) الاصل في هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق بعلم الانسان وقياس
أحد العلمين على الثاني وذلك ان ادراك الانسان للأشخاص بالحواس وادراك الموجودات القائمة
بالعقل والعلية في الادراك هو المدرك نفسه فلا يشك في تغير الادراك بتغير المدركات وفي تعدده بتعدد
وأما جوابه عن ذلك بأنه يمكن أن يكون ههنا علم نسبة المعلومات اليه نسبة المضاعفات التي ليست
الاضافة في جوهرها مثل اليمين والشمال في ذى اليمين والشمال فتشبه لا بعقل من طبيعة العلم الانساني
فهذه المعاندة معاندة سفسطائية وأما المعناد الثاني وهو قوله ان من قال من الفلاسفة انه يعلم الكليات
فانه يلزمهم انهم اذا أجازوا على علمه تعددا لا نوع فليجوز واتعددا للأشخاص وتعددا لأحوال الشخص
الواحد بعينه فمعناد سفسطائي فان العلم بالأشخاص هو حس أو خيال والعلم بالكليات هو عقل وتجوز
الأشخاص أو أحوال الأشخاص يوجب شيئين تغير الادراك وتعدده وعلم الأنواع والاجناس ليس
يوجب تغير العلم انما بت واما ثبوتها في العلم المحيط بهما وانما يحجبهما أعني الكلية والجزئية في معنى
التمدد أو ما قوله ان من يجعل من الفلاسفة علما واحدا بسيطا محيطا بالاجناس والأنواع من غير أن
يكون هنالك تعددا واختلاف يقتضيه اختلاف الأنواع والاجناس وتباعداها بهضهم ان بعض فقد
يجب عليه أن يجوز علما واحدا محيطا بالأشخاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد المختلفة فهو بمنزلة
من قال انه ان وجد عقل محيط بالانواع والاجناس وهو واحد فقد يجب أن يوجد جنس واحد بسيط
محيط بالأشخاص المختلفة وهو قول سفسطائي لان اسم العلم مقول عليه ما باشتراك الاسم وقوله ان
تعددا لأنواع والاجناس يوجب التعدد في العلم صحيح ولذلك المحققون من الفلاسفة لا يصفون علما
تعالى بالموجودات لا بكل ولا جزئ وذلك أن العلم الذي هذه الامور لازمة له هو عقل منفعل
ومملول والعقل الاول هو فعل محض وعلة فلا يقاس علمه على العلم الانساني فن جهة ما لا يعقل غيره
من حيث هو غير هو علم غير منفعل ومن جهة ما يعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل وتلخيص

بالتقريب (وأظن) ان ذلك ان يتصور الانسان المبادئ

المفارقة تصورا دقيقا ويصدق بها تصديقا دقيقا براهانيا ويعرف العمل الغائبة للحرركات الكلية دون الجزئية التي لا تنهاى
و يتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذه من المسد الاول الى أقصى الموجودات الواقعة في
ترتيبه ويتصور الغائبة وكيفيتها ويحقق ان الذات المتقدمة على الكل أى وجود يخصها وأية وحدة تخصها وانها كيف تعرف

مذهبهم

نعتي لا يلحقها الكثير وثقل لوجهه من الوجوه وكيف نسبة ترتيب الموجدات اليها ثم كلما ازداد الناظر اندهش من ازداد ذلك حادثة
استعدادا وكأني ليس بغير الانسان من هذا العالم وعلائقه الا ان يكون اكداره لاقه مع ذلك العالم فصار له شوق وعشق لما هناك
فصدمه من الانتفاة الى ماخافة حيلة هذا جلة ما يقولون به في امره اذ ادراكه واعتراض هليهم بان لا نسلم ان الذات ادراك ماهو كمال
وخير عند المدرك من حيث هو كذلك ونحوه يدعيه لا يدل على ان الذات ما ذكر ١١٣ وانما يلزم لو كان حدها بحسب نفس

الامر وهو ممنوع وعدم
انفكاك احدهما عن
الآخر لا يدل على الاتحاد
على ان عدم الانفكاك
ايضا ممنوع والاعتماد على
التجارب الظنية غير مفيد
لان الاستقراء وان كان
لاكثر الجزئيات لا يفيد
العلم لجواز وجود جزيء مخالف
بمخالف ما وجد بالاستقراء
(لا يقال) عدم الانفكاك
ضروري حاصل بالتجربة
لانظري يستدل عليه
بالاستقراء ليتوجه عليه
ما ذكر لا مانع الضرورة
واي دليل يدل عليها ثم
ان سلمنا ان ادراك ماهو
كامل لذة في الجملة ولكن
لا نسلم ان كل ادراك للكل
ماهو كمال لذة بل اللذة
انما هو وادراك الكمال
الجسماني فان ادراك
الكمال الجسماني يجوز
ان يكون مخالفا للحقيقة
لادراك الكمال الغير
الجسماني ولا يلزم من كون
احدهما مخالفا لكون الآخر
كذلك ولو سلم ان ادراك
الكمال مطلقا جسمانيا
كان او غيره لذة ولكن
لا نسلم ان النفس باقية بعد
خراب البدن وما استدلوا به

مذهبهم انهم لما وقفوا بالبراهين على انه لا عقل الاذاته فذاقه عقل ضرورة ولما كان العقل بما هو عقل
انما يتعلق بالوجودات لا بالماهيات ومات وقد قام البرهان على انه لا موجود الا هذه الموجودات التي
نقلها نحن فلا بد ان يتعلق علمها اذ كان لا يمكن ان يتعلق بالعدم ولا هنا صنف آخر من الموجودات
يتعلق بها واذ وجب ان يتعلق بهذه الموجودات فاما ان يتعلق بها على نحو يتعلق علمنا بها او اما ان يتعلق
بها على وجه اشرف من يتعلق علمنا بها او يتعلق علمنا بها على نحو يتعلق علمنا بها مستقيل فوجب ان يكون
تعلق علمنا بها على نحو اشرف ووجوداتهما من الموجود الذي يتعلق علمنا به لان العلم الصادق هو الذي
يطابق الموجود فان كان علمه اشرف من علمنا فله الله يتعلق من الموجود بجهة اشرف من الجهة التي
يتعلق علمنا بها فله وجودا من وجود اشرف ووجودا خاسر والوجود الاشرف هو له
الاخس وهو ذاته ومعنى قول القدماء ان الباري تعالى هو الموجودات كلها وهو المنعم بها والفاعل لها
ولذلك قال رؤساء الصوفية لا هو الا هو ولكن هذا كله هو من علم الراشدين في العلم ولا يجب ان يكتب
هذا ولا ان يكلف الناس اعتقاده هذا ولذلك ليس هو من التعليم اشرفي ومن أثبتته في غير موضعه فقد
ظلم كيان من كتبه عن أهله فقد ظلم فاما ان الشيء الواحد له أطوار من الوجود فذلك معلوم من النفس
(الاعتراض الثاني) قال أبو حامد هو ان يقال الى قوله فليكن كذلك في حقه والله أعلم (قلت) حاصل
هذه المعادة الاولى لفلاسفة وهي معادة بحسب أقوالهم لا بحسب الامر في نفسه هو ان يقال لهم من
أصولكم ان هذه ناقدة ما تحله الحوادث وهو الفلك فمن أين أنكرتم ان يكون القديم الاول محل الحوادث
والاشعرية انما أنكرت ذلك من قبل ان كل ما تحله الحوادث عندهم فهو محدث وهذه معادة جديدة
فان الحوادث منها ما لا تحل القديم وهي الحوادث التي تغير جوهر المحل الحادث فيه ومنها ما تحله وهي
الحوادث التي لا تغير جوهر المحل لها كالحركة في المكان لأجسام المتحرك وكالاشعة والاضاءة والقديم
أصنامته ما لا تحله حركة أصلا ولا اجادات أصلا وهو ليس بجسم ومنها ما تحله بعض الحركات وهو القديم
الذي هو جسم كالاجرام السماوية واذا كان هذا التفصيل تدعيه الفلاسفة فهذه المعادة هي معادة
باطلة لان الكلام انما هو في القديم الذي ليس بجسم ولما أتى بهذه المعادة للفلاسفة اتى بحجج الفلاسفة
في ذلك وحاصله انهم انما منعوا ان يوجد له علم حادث من قبل ان العلم الحادث فيه لا يجوز ان يكون من
ذاته او من غيره وان كان من ذاته فقد صدر عن القديم حادث فهو يعاندكم في قولهم انه لا يصدر عن
القديم حادث بوضعهم الفلك قديما ووضعه ان الحوادث تصدر عنه وانقصا لهم عن هذا هو ان
الحادث ليس يمكن ان يصدر عنهم عن قديم مطلق وانما يمكن ان يصدر عن قديم مجوهر وهو محدث
في حركته وهو الجرم السماوي ولذلك صار عندهم كالموسم بالحقيقة بين القديم المطلق والمحدث المطلق
وذلك انه من جهة هو قديم ومن جهة هو حادث وهذا المتوسط هي الحركة الدورية السماوية عندهم
ما معاندهم قديمة بالانواع حادثية بالأجزاء فمن جهة ما هي قديمة صدرت عن قديم ومن جهة اجزائها
الحادثة تصدر عنها حوادث لانها لها واعانها مع الفلاسفة وجود الحوادث في الاول لانه ليس بجسم
والحوادث لا توجد الا في جسم لان القبول لا يوجد عندهم الا في جسم والمتبرئ عن المادة لا يقبل
وحاصل معادة القسم الثامن قياسهم وهو ان العلة الاولى لا تكون معلولة انه يجوز ان يكون علمه

١٥ - تنهات ابن رشد عليه فقد عرفت ضعفه ولو سلم قائله ما به خراب البدن لكن كونها قابلة حينئذ للصورة العقلية ممنوع لجواز أن يكون قبولها لها مشروطا بمقلها بالبدن ولو سلم كونها قابلة حينئذ للصورة العقلية لكن لا يلزم حصول الصور العقلية فيها وانما يلزم لو كان الفاعل موجعا لا مختارا وهو ممنوع ثم ان ما ذكره معارض بان النفس قبل الموت عالمة بهذه المعلومات فلو كان ادراكها نفس الذات كانت متأذنة كما كانت عالمة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن واستغراقها في الذات الجسمانية

فأنت من حصول الله قول يكون الله ما عمن حصول شيء عند حصوله وأيضا الذات الجسمية أضحت من الذات العقلية عنده بل لانسبة الذات الحسية الى الذات العقلية عندهم فكيف يمكن جعل العوارض البدنية على ضعفها مانعة من تلك الذات العظيمة النفسانية وقد يحاب عنه بانهم لم يقولوا ان الله ادراك فقط بل قالوا انها ادراك مشروط بشروط وهي العالم بالاعلومات العادم للذة لا يكون منصفه مع تلك الشروط ١١٤ ثم انما استخرج الشروط فلا نسلم انه يكون عادم للذات فان ترى كثيرا من المتعلمين الذين

لم يتعلموا الامساك معدودة شيئا يعلم الانسان اعني ان تكون المعلومات هي سبب علمه وحدها هو سبب حدوث علمه بهامثل ما ان المصبرات هي علمه ادراك الدهر والمعلومات علمه ادراك العقل حتى يكون على هذا فله الموجودات وخلقها وعلمه ادراك كماله خلقها علمه وهذا مستحيل عند الفلاسفة ان يكون علمه على قياس علمنا لان علمنا معلول لوجودات وعلمه علمه لا يصح ان يكون العلم القديم على صورة العلم الحادث ومن اعتقد هذا فقد جعل الاله انسانا زليلا والانسان الها كائنا فاسد وبالجملة فقد تقدم ان الامر في علم الاول مقابل الامر في علم الانسان اعني ان علمه هو الفاعل لوجودات لا الموجودات انما علمه (المسئلة الرابعة عشر) في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (قال ابو حامد) وقد قالوا ان السماء حيوان الى قوله وهي الحركة الارادية والى قوله فمحيك محض لاستبدله (قلت) اما ما وضع في هذا القول من ان كل متحرك اذ ان يتحرك من ذاته واما ان يتحرك من جسم من خارج ان هذا هو الذي يسمى تسارفا معروف بنفسه واما ان كل ما يتحرك من ذاته فليس المتحرك فيه غير المتحرك فتشئ ليس معروف بنفسه وانما هو مشهور والفلاسفة يتكفون البرهان على ان كل متحرك يتحرك من ذاته فله محرك موجود فيه هو غير المتحرك باستعمالهم مقدمات احر معروف بنفسه ها هو مقدمات هي نتيج براهين آخر وهو امر بوقف عليه من كتبهم وكذلك اس معروف بنفسه ان كل متحرك يتحرك عن محرك من خارج فانه ينتهي الى متحرك من تلقائه فهذه التي وضعت فها على انها مقدمات معروفة بنفسها جميعا النوعان جميعا اعني ان منها ما هي نتائج ومنها ما هي معروفة بنفسها واما ان المتحرك من ذاته لا من جسم من خارج هو متحرك اما من جوهره وطبيعته واما من مبداهه وانه ليس يمكن فيه ان يتحرك عن شيء لا يحس ولا ليس مقارن له من خارج كما نكثت ما ليس بجسم فانه معروف بنفسه وقد تم في هذا القول تكلف بيان وهو انه لو كان الامر كذلك لم تكن الحركة الى فوق اولى بالانزاع بها بالارض والامر في ذلك معروف بنفسه واما انه لا يتحرك بجوهره وطبيعته فهو بين الاشياء التي تتحرك حينئذ وتسكن حينئذ لا الذي بالطبع ليس له ان يفعل الضدين واما في الاشياء التي نحس انها تتحرك دائما فانها تحتاج الى برهان واما ما وضع ايضا في هذا القول من ان المبداء الذي يسمى ما به علة فانه ليس يتحرك من ذاته في المكان الا اذا كان في مكان غير ملائم له فانه يتحرك الى المكان الملائم له ويسكن فيه لحق واما ما وضع ايضا فيه من ان المتحرك دورا ليس له مكان غير ملائم وملائم ينتقل من احدهما الى الثاني لا لكيه ولا لاجزائه فغير مبين بين نفسه وقد برز ذلك قريب وقد ذكر في هذا القول طرفا من تقديره وبينه للجسم الذي وجوده بهده القوة والجسم السماوي اذ جميع المكان له ملائم فليس يتحرك بمثل هذه القوة ولذلك سمي هذه القوة الحكيمة لا ثقيلة ولا خفيفة واما ان هذه القوة هي بادراك او غير ادراك وان كانت بادراك فمأخوذ من الادراك فبين من غير هذا وتخصيص هذا ان نقول اما التقدير الاول وهو ان تفرض ان المتحرك للسماء جسم آخر غير سماوي فبين السقوط بنفسه او فرض من الذين بنفسه وذلك ان هذا الجسم ليس يمكن ان يتحرك الجسم السماوي دورا الا وهو متحرك من تلقائه كما نكثت انسانا وملاك يدبرها من المشرق الى المغرب ولو كان ذلك كذلك كان هذا الجسم المتنفس اما خارج العالم واما داخله ومحال ان يكون خارجا عنه لانه ليس خارجا له ملا ولا خلاصا على ما تبين في مواضع كثيرة ويحتاج

لم يتعلموا الامساك معدودة يحتاجون بها اشياء يحتاجون ثرون الاشياء تغال هذا كرتها على ملك الدنيا وما فيها فضلا عن لذة مطعوم ما ومنه كسوح ما هذا (ثم قولهم) ان العلم الذي يحصل للنفس بعد المفارقة بواسطة الهيات الرديئة التي اكتب بها على لسانه بالذنن زل عاقبة الامر بزوال تلك الهيات لا يستقيم على اصولهم فان المقابل لتلك الهيات النفس والفاعل لها هو المبادئ المفارقة عندهم ان العلة القابلة والفاعلة للشيء اذا كانتا وجودتين وجب وجود ذلك الشيء كما ذكره في بقاء الكمالات العلمية فكيف يجوز زوال تلك الهيات حتى يزول بزوال العالم الحاصل بسببها وكونها حاملة على الالامورا لبدنية من الاعمال والامزجة لا يوجب زوالها لان ما ذكره من ملائمة الامور البدنية مع حصول تلك الهيات وانعدام المعد وطول العهد لا يوجب انعدامها وقد يحاب عنه بان النفس

بمفارقة البدن لم تخرج عن ان تكون منفصلة عن حركة السماويات فان في عالم النفوس تجدادات مستندة الى الحركات الفلكية واقلاها ما تعلمه من تلاحق النفوس المفارقة للابدان قربا بعد قرن على الدوام والاستمرار ولا يبعد ان يكون التلاحق المذكور موجبا لاحوال تجدد لكل نفس من النفوس المفارقة اول بعضها لتوجب تلك الاحوال استتدات زوال تلك الهيات عنها فتزول عند تمام اسبغ مدادها وزوالها وليس كل ما يحدث من علة في قابل واجب الدوام واستمراره بدوام الفاعل ايضا

وذا القابل بل قد يزول من القابل استمداد وجوده ويحصل له استمداد لعدمه بواسطة الحركات السماوية والتغيرات الفلكية
 فيندم عن القابل وان كان ذات القابل بانها كافي الكون والفساد وردد هذا الجواب انه لما حازز والهيئات النفسانية في الجملة
 بزوال استمداد النفس جازان تزول ادراكاتها ايضا فلا يحصل الجسم - زم باستمرار اللذة أبداف النفوس التي حصلت الاعتقادات
 المطابقة ولا الجزم باستمرار الالم في النفوس التي حصلت ١١٥

بين المجاهدين والمعرضين
 والمهملين بان الم المجاهدين
 مؤيدونهم - ما في - يرهمج
 لان سبب الالم في الاقسام
 الثلاثة هو الشوق الى
 السكال الفاتت ولا فرق
 بين الثلاثة في هذا السبب
 فاما الذي اوجب انقطاع
 هذاب البعض دون البعض
 والحكم بانقطاع شوق
 المهملين والمعرضين دون
 المجاهدين فتحكم باطل
 (فان قلت) الفرق بين
 فان المجاهدين فيهم
 اعتقادات باطله مضادة
 لكتالمهم دونهم - ما (قلت)
 الاعتقادات المضادة
 لا كمال ليست مستندة الى
 البراهين فلم لا يجوز زوالها
 ولم يحكم بوجود بقائها
 حتى يدوم التعذب بسببها
 وايضا فان المشتاق الى
 الشيء غير الواصل اليه
 انما يكون معذبا اذا كان
 جازما بممكنه غير
 واصل والنفوس ذوات
 العقائد الباطلة قبل
 المفارقة تعتقد كون تلك
 الاعتقادات معلوما فان
 بقي هذا الاعتقاد بعد
 المفارقة لم تتالم بفقدان
 السكال الا لا شعور لها

ايضا ذلك الجسم عند ما يحرك ان ثبت على جسم له ساكن وذلك الجسم الساكن على جسم آخر وعبر
 الامر الى غيرهما وبمحال ايضا ان يكون داخل العالم لانه لو كان لا يدرك بالحس اذ كل جسم داخل
 العالم محسوس وكان يحتاج ايضا الى جسم آخر يحمله سوى الذي يدبره او يكون الذي يدبره هو الذي
 يحمله وليكن الحامل يحتاج الى حامل وكان يجب ان يكون عددا الاحسام المتنفسة المتحركة بعدد
 حركات الاجرام السماوية وكان يسأل ايضا في هذه الاحسام هل هي مركبة من الاسطوانات الاربعة
 فتكون كائنة فاسدة او تكون بسيطة فطبيعية وهذا كله مستحيل وبخاصة عند من وقف على طبائع
 الاجسام البسيطة وعرف عددها وعرف انواع الاحسام المركبات منها فالاشكال ههنا لا معنى له وقد
 تبين في غير ما موضع ان هذه الحركة ليست قسرا اذ كانت مبدأ جميع الحركات وبواسطة تفيض الحياة
 على جميع الموجودات فضلا عن الحركات واما التقدير الثاني وهو ان يكون الله عز وجل يحركها من
 غير ان يخلق فيها قوة فيها تتحرك فهو ايضا قول شنيع بعد جد ما يعقله الانسان وهو شبهه بمن يقول
 ان الله تعالى هو الما بلس لجميع ما ههنا والمحرك له وما تدركه من الاسباب والمسببات باطل ويكون
 الانسان انسانا لا بصفة خلقها الله فيكون ذلك سائر الموجودات وابطال هذا هو ابطال المعقولات لان
 العقل انما يدرك الاشياء من جهة اسبابها وهو قول شبهه بقول من كان يقول من القدماء ان الله تعالى
 موجود في كل شئ وسنتكلم مع هؤلاء في الموضع الذي نذكر فيه ابطال الاسباب والمسببات واما العناد
 الثالث فهو بيجري مجرى الطمع وهو ان يضع ان حركة السماء من قوة فيها طبيعة وصفة ذاتية لاهن
 نفس وان برهانهم على نفي ذلك باطل من قبل انهم ينوون برهانهم على ان حركة السماء لو كانت طبيعية
 لكان السكال المطلوب بحركتها الطبيعية هو بهينه المهر وبعبارة اخرى من السماء يتحرك الى
 المواضع التي تتحرك منها من قبل ان حركتها دورا والحركة الطبيعية المكار الذي تهرب منه بالحركة هو
 غير المطلوب لان الذي يتحرك منه هو المعرض والذي يتحرك اليه هو الطبيعي الذي يسكن فيه وهو
 وضع باطل من قبل انهم وضعوا لاجزاء السماء حركات كثيرة متحركة كثيرين وذلك بحسب اصولهم
 لانهم يقولون ان الحركة الدورانية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحد فحركة الدور ليس يطلب بها
 المتحرك مكانا فيمكن ان يكون خلق فيه معنى يطلب به المتحرك الحركة نفسها ويكون ذلك المعنى طبيعة
 لا نفس والافتصال عن هذا ان قولهم هذا انما هو من زعم ان يدبر الكواكب مكانها هو عن حركة
 طبيعية شبيهة بتدبير المتحركات بالطبيع مكانها ووضعهم الحقيقي هو ان الحركة دورانية ليس يطلب
 لها المتحرك مكانا وانما يطلب نفس الحركة الدورانية فانها شأنه فالحرك له نفس ضرورة لا طبيعته
 لان الحركة ليس لها وجود الا في العقل اذ كان ليس يوجد خارج النفس الا المتحرك فقط وفيه جزء من
 الحركة غير متقرر الوجود الذي يتحرك الى الحركة عما هي حركة هو متشوق لها ضرورة والذي يتشوق
 الحركة فهو متصور لها ضرورة وهذا احد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذوات عقول
 وشوق وقد يظهر ذلك ايضا من مواضع شتى احدها ان المتحرك الواحد من الاجسام الكرية تتجده
 يتحرك الحركتين المتضادتين معا هي الغريبة والشرقية وذلك شئ لا يمكن عن الطبيعة فان المتحرك
 بالطبيعة انما يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم القول في الاشياء التي حركت القوم الى ان يعتقدوا
 ان السماء ذات عقل وانيها انما تبين عندهم ان المتحرك لها هو عقل يرى من المادة لم ان لا يتحرك

بفعله لان الغرض انه بقي اعتقاد كون اعتقاداتها الباطلة معلوما وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فنزول تلك الاعتقادات الباطلة
 ايضا والافتراق فلا يحصل لها الالم اصلا فضلا عن الالم السموي وقد يقال لا نزول الاعتقاد يكون تلك الاعتقادات معلوما ولا يلزم
 منه نفي التالم لان تالمها ليس الاشتقاق الى الادراك بل لانها الاعتقادات ان ما ادركت من الامور الغير المطابقة للواقع كمال ومطابق
 للواقع ورجعت الوصول الى ما ادركت منها لانها اعتقادات تفتقد ما رجعت به الموت فحبيب واصير معذبة بتقدان ما رجعت الوصول عليه وفيه

نظرا لان الله عندهم كما ادرارك ونيل لوصول ما هو كمال الوحدانية عند المدرك من حيث هو كمال وخير وفائدة قولهم عند المدرك على ما صرحوا به هو ايدان بان المعتبر في الاله كماله وخبريته في اعتقاد المدرك لافي نفس الامر حتى لو لم يكن الشيء كمالا وخيرا في نفس الامر لذلك المدرك وهو يعتقد كماله وخبريته بملكته ولولم يزل لصاحب الجهل المركب اعتقاد ان ما أدركه حق مطابق للواقع لزم ان يلتزم بما أدركه ويكون من ١١٦ أهل السعادة فلا أقل من أن يكون له لذة مخلوطة بال ألم فقدان ما رجت الوصول اليه ولا يقولون

الامن جهة ما هو معقول ومتصور واذا كان ذلك كذلك فالمحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة وقد يظهر ذلك ايضا من ان حركته اشترط في وجود ما هو من الموجدات او حفظها وليس يمكن أن يكون ذلك عن الاتفاق وهذه الاشياء لا تتبين في هذا الموضع الا باننا اذا افهمنا (المسئلة الخامسة عشر) في ابطال ما ذكره من الفرض المحرك للسماء وقد قالوا ان السماء حيوان مطيع لله تعالى الى قوله الى الاستكمال بذاتها (قلت) كل ما حكاك عن الفلاسفة فهو مذهبهم أولا لزم عن مذهبهم أو يمكن ان ينزل القول فيه على مذهبهم اما حكاك من ان السماء ناطق بحركتها الاوضاع الجوزية التي لا تتناهي فان ما لا نهاية له غير مطلوب اذ كان غير موصول اليه ولم يقله أحد الا ابن سينا ومعاذة أبي حامد لهذا القول كافية في ما يأتي بعد والذي نقصد من عند القوم اغماهي الحركة نفسها بجماعي حركة وذلك ان كمال الحى بما هو حى هي الحركة واغما الحى السكون ههنا الحيوان الكائن الفاسد بالعرض أعني من قبل ضرورة المحول وذلك ان التعب واليكال اغما يدخل على هذا الحيوان من قبل انه حيواني وأما الحيوان الذي لا يتحرقه تعب ولا نصب فواجب أن تكون حياته كلها وكأله في الحركة وتتشبه به بحالقه هو افادته الحياة لما ههنا بالحركة وليست هذه الحركة ههنا القوم من أجل ما ههنا على القصد الأول أعني بالقصد الأول أن يكون الجرم السماوي اغما خلق من أجل ما ههنا فان الحركة هي فعله الخاص الذي من أجله وجد فلو كانت هذه من أجل ما ههنا على القصد الأول لكان الجرم السماوي اغما خلق من أجل ما ههنا ومحال عندهم أن يخلقوا الافضل من أجل الانقص لكن عن الافضل ولا يلزم وجود الانقص كالرئيس مع الرؤس الذي كاله في غير الرئاسة واغما الرئاسة نطل كاله وكذلك العناية بما ههنا شبيهة بعناية الرئيس بالرؤس الذين لا يحتاجهم ولا وجود الا بالارئيس وبخاصة الرئيس الذي ليس يحتاج في وجوده الا تم الافضل الى الرئاسة فضلا عن وجود الرؤس (قال أبو حامد) الاعتراض على هذا الى قوله وبين هذا (قلت) قد يظن ان هذا الكلام لهفنه يصدر عن أحد رجاين اما رجل جاهل واما رجل شريير وأبو حامد مبرأ عن هاتين الصفتين ولكنه قد يصدر من غير الجاهل قول جاهل ومن غير الشرير قول شرير على جهة التدوير ولكن يدل هذا على قصور البشر فيما يعرض لهم من التقلبات فانه ان سلمنا لابن سينا أن الفلك يقصد بحركته تبدل الاوضاع وكان تبدل اوضاعه من الموجودات التي ههنا والذي يحفظ وجودها بعد ان يوجد هاو كان هذا الفعل منه دائما فاي عبادة أعظم من هذه العبادة بمنزلة لو ان انسانا تكلف أن يحرس مدينة من المدن من عدوها بال دوران حولها لاله لا ونهارا أما كنا نرى ان هذا الفعل من أعظم الافعال قربة الى الله تعالى وأما لو فرضنا حركة هذا الرجل حول المدينة لفرض الذي حكى هو عن ابن سينا من انه لا يقصد بدفع حركته الا الاستكمال بالنيات غير متناهية لقبل فيه انه رجل مجنون وهذا هو معنى قوله تعالى انك لن تحرق الارض ولن تبلغ الجبال طولا وأما قوله فيه انه لما لم يمكنها استيفاء الاحاد بالعدد اوجيها استوفتها بالنوع فانه كلام مختل غير مفهوم الا ان يريد ان الحركة لما لم يمكن فيها ان تكون باقية بأجزائها كانت باقية بكليتها وذلك ان من الحركات ما هي غير باقية لأجزائها ولا بكليتها وهي الكائنة الفاسدة ومنها ما هي باقية بنوعها فاسدة كائنة بأجزائها ولكن مع هذا يقال انها حركة واحدة على الوجود التي فصلت في غير ما وضع من

بعض تلك النفوس اولى من البعض فاما أن يكون كل جزء منها آلة لكل واحدة من النفوس أولا يكون
شئ منها آلة لشئ من تلك النفوس واقسم الأول نظرا لاسهولة فتحين الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة لموضوعه فتحيلا او بالجملة فاكتر ما ذكرنا في هذه المسئلة طنون وتخمينات لا تليق بالمواضع العلمية ثم اننا نقول لسنا نذكر على الحكماء من جهة انهم أثبتوا المعاد الى وحياني والذات والالام العقليةين وكونهما اعظم من الحسيتين فان المهرة المنتقنين من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن

به بل يزعمون ان الله هو الالم الشديد الذي لا لم فوجه ثم ان نفوس السله والصلحاء قد اعتقدت في حياتهم الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف يكونون من أهل السلامة ويمكن أن يقال هم لا يعتقدون أن للنفس كمالا فلا يكون لهم شوق الى الكمال الفائق فيكونون من أهل السلامة بل من أهل السعادة على ما يليق بجلالهم كما يراه بعضهم ثم استدلالهم على تعلق أمثال تلك النفوس باجسام أخر بانها ان لم تتعلق تكون معطلة ولا معطلة في الوجود ممنوع بمقدمته فانها تشعربذواتها ووجودها ولا تكون معطلة عن الادراك ولبس المتعلق عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبرها عليه فهو في حيز المنع ايضا (وايضا) جعل جرم الفلك آلة لتخيلات نفوس البله والصلحاء غير مستقيم لان اجزاء الفلك متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء بان يكون آلة

أن يوحى كلام الله تعالى وكلام رسوله عليه الصلاة والسلام ما يشير إلى ذلك وانما يذكر عليهم من جهة أنهم أنكروا المعاد الجسدي في
والذات والآلام الجسدية في دار الآخرة على ما دل عليه كتاب الله تعالى وكلام رسوله في مواضع غير معدودة بحيث لا مجال لارتكاب
تأويله ما وصرفه ما عن ظاهرهما (قال الامام الرازي) انما لا ينكر اللذة العقلية ولا انها أقوى من غيرها واما كذا ذلك مما لا يمكن اثباته
بالادلة العقائية وليس كل ما لا يمكن اثباته بهذا الطريق وجب انكاره فان أحدا ١١٧ لو حاول الدلالة على طعوم الاشياء

ورواؤها انما عذر ذلك
عليه مع ان الحس يشهد
بثبوتها وهذه الذات
العقائية من هذا القبيل
ولاسبيل الى التصديق
الحازم بها الا بالوصول اليها
وكل من كان انقطاعه عن
العلائق الجسدية وانجذابه
الى المعارف الالهية اتم كان
حظه منها أوفى ولقد رزقنا
الله تعالى منها في المنام
واليقظة مرة بعد أخرى
ما قوى ايماننا بها وسكن
نفسنا اليها والظاهر من
الحكماء انهم ما ذكروا
الوجوه التي حكينا عنهم
الالتصايف جارية مجرى
المنبهات والمشوقات واما
از يدعيها فاقول السكالم
لذاته محبوب بالاستقراء
فان كل حرفة نفيسة او
خسيسة فان السكالم فيها
رايح في الحب على الناقص
وكما ان مراتب السكالم
كثيرة فكذا مراتب الحب
كثيرة ولما كان السكالم
الاقصى ايسر الله تعالى
فالحب الشديد ليس الاله
ثم ان شدة الحب تفيد
حالتين مرتبتين الغفلة عن
غير المحبوب والالتصايف
بادراك المحبوب وبدل

كتبتم ان يقال في الحركة انها واحدة وأما قوله لانه لما لم يكن ما يتفاوتها بالعدد واستوفها بالنوع
فكلام باطل لان الحركة السماوية واحدة بالعدد وانما قال هذا في الحركات التي دون السماء
السكنية وذلك ان هذا لما لم يكن فيها أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالنوع وباقية به من قبل
بقائه الحركة الواحدة بالعدد (قال أبو حامد) والثاني هو اننا نقول الى قوله واختيارها (قلت) هذه معاندة
سفسطائية وذلك ان النقطة من مسألة الى مسألة هي من فعل السفسطائية كيف يلزم عن عجزهم ان
يعجزوا عن اعطاء السبب في اختلاف جهات حركات السماء ان يعجزوا عن اعطاء السبب في حركة
السماء وأن لا يكون لحركتها هذه كلام كله في غاية الركاكة والضعف وأما هذه المسئلة في أكثر
فرحهم بها لانهم يظنون انهم قد عجزوا والفلاسفة فيها والسبب في ذلك جهلهم بانحاء الطرق المسلوكة
في اعطاء الاسباب والمقدار الذي يطلب منها ويطلب في شئ من الموجودات فانه يختلف باختلاف
طبائع الموجودات وذلك ان الاشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يصدر عنها الا بنفس طبائعها وصورها
وأما الامور المركبة فتأتي لها اسباب فاعلة غير صورها وهي التي أوجبت تركيبها واقتراان أجزائها
بعضها الى بعض ومثال ذلك ان الارض ليس لها سبب في ان كانت تهوى الى أسفل الا صفة الارضية
وليس لذات سبب في ان تعلى فوق الارض بنفس طبيعتها وصورتها وهذه الطبيعة قد قيل انما هي صفة
للارض وكذلك الفوق والاسفل ليس لهما سبب به صارت احدي الجهتين اعلى والاخرى أسفل بل
ذلك بمقتضى طبائعها واذا وجب اختلاف الجهات لانفسها واختلاف الحركات لاختلاف الجهات
فليس هناك سبب يعطى في اختلاف الحركات الاختلاف في جهات الحركات واختلاف الجهات
لاختلاف طبائعها أعني ان بعضها اشرف من بعض مثال ذلك ان الانسان اذا أحس بالحيوان يقدم
في الحركة احدي رجليه من جهة من يده ثم يتبع بها الاخرى فقال لم كان الحيوان يقدم هذه الرجل
وبؤخر الاخرى دون ان يكون الامر بالعكس لم يكن هناك سبب يوجب ذلك الا ان يقال انه لا بد في حركة
الحيوان من ان يكون له رجل يقدمها ورجل يعتمد عليها وذلك يوجب ان يكون للحيوان جهتان يمين
ويسار وان اليمين هي التي تقدم أمد القوة تختص بها وان اليسار هو الذي يتبع أمد في الاكثر اليمين لقوة
تختص بها وانه لم يمكن ان يكون الامر بالعكس أعني ان تكون جهة اليمين هي التي جهة اليسار لان
طبائع الحيوان تقتضي ذلك اما اقتضاء أكثرها واما دائما وكذلك الامر في الاجرام السماوية اذ لو سأل
سائل فقال لم تحرك السماء من جهة دون جهة قيل لانها يمينها ويسارها وبخاصة اذ قد ثبت من أمرها
انها حيوان الا انما يخصها ان جهة اليمين في بعضها هي جهة اليسار في البعض وهي مع هذا الجزء
الواحد تحرك الى الجهتين المتضادتين كالرجل اليسار لا يحرك فكذلك لو سأل سائل فقال ان حركة
الحيوان كانت تتم لو كان يمينه يساره ويساره يمينه فلم يختص اليمين بكونه يميناً واليسار بكونه يساراً القيل
له ليس لذلك سبب الا ان طبيعة الجهة المسماة يميناً اقتضت بجهتها ان تكون يميناً واليسار بكونه يساراً
وطبيعة اليسار اقتضت بجهتها ان تكون يساراً واليسار بكونه يساراً وانما الاختلاف في الاشرف والاشرف كذلك
اذا سأل سائل لم اختصت جهة اليمين في الحركة الهظمية بكونه يميناً وجهة اليسار بكونه يساراً وقد كان
يمكن ان يكون الامر بالعكس كالحال في أفلاك الكواكب المخيرة لم يكن له جواب الا ان يقال الجهة

عليه الاستقرار فشد حب الله لا بد وان تورثا تبين الحالتين والمحباب الفوق يسمون الغفلة عما سوى الله تعالى فكان السكالم
بالنسبة الى الكل لا بعد كاملا كذلك حب السكالم بالنسبة الى حب الكل لا يسمى حبا كاملا ولذلك لا يبقى الحب الشديد الا لله تعالى
فلان طمأنينة القلوب لا بد كره كما قال عز من قائل الا بد كره الله تعالى القلوب والذي يظنه الاغفار من أن العلم بالأمور العقلية كلها
اسباب اللذة فهو خطا بل اللذة لا تحصل الا من العلم بالله تعالى والاستغراق في محبته ثم ان العلم بالله تعالى لم يحصل للعقول البشرية

الأواسطة العلم بأفعاله فكلمنا كان العلم بها أنتم والاطلاع على حكمته أنتم كان حبه والاتخاذ بحبه أنتم كالرحمة الله فهذا ما عندى في هذا الباب والله أعلم بالصواب (وأما المقام الثاني) فتقريره هو أنهم قالوا لا بد أن البشرية تنعدم بصورها وأعراضها بالموت وزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد العنصرية المنفردة المختلطة بأجزاء العناصر ثم إنها لاتعاد أصلا وما وردت به الشرائع من إثبات المعاد الجسماني والنفات والآلام الجسمانية في الدار الآخرة ١١٨ أمثال ضربت على حد أفهام الخلق إيمان المعادل وحاف وأحوال سعادة النفوس

وشقارتها بعد مفارقة
الأبدان لأن الأنبياء عليهم
الصلاة والسلام مبعوثون
إلى كافة الخلق وأكثرهم
قاصرون على فهم المعاد
الروحاني والمكالمات
الحقيقية والذات العقلية
وذلك كآيات المشاهدة
بالجهة والجسمية فآياتها
يصح التأويل والصرف
عن الظاهر إذا امتنع الجدل
على الظاهر كما في آيات
المشاهدة بالجهة والجسمية
فإن الأدلة العقلية
والبراهين القطعية تلت
على امتناع الجسمية
والجهة فوجب صرفها عن
الظاهر وأما فيما نحن فيه
فلأقربية للصرف عن
الظاهر فضلا عن الدليل
القطعي بل أكثر لآيات
والأحاديث الواردة في ذلك
تمنع حملها على التشبيه
والتأويل شهد بذلك تنقيح
كتاب الله تعالى وسنة
رسوله عليه الصلاة والسلام
وشبههم وامتناع المواد
الجسمية التي كثيرة منها أن
المعاد الجسماني أماني
يعدم تعالى الأبدان
وأجزائها بالكلية ثم
يوحدها بعنقا أو يفرق

أجزاءها ثم يجمعها ويبيد
(أما الأول) انظر امر (وأم)
غير ما به الامتياز فتشخص
فهي تدفريق الأجزاء لا بد

الاشرف اختصت بالحرم الاشرف كالحلال في اختصاص الفاربوق والارض بأسفل وأما كون
السّهوات تحرك بالحركتين المتضادتين ماعدا الحركة اليومية فالضرورة تضاد الحركات ههنا أعني
حركة البكون والفساد وليس في طبيعة العقل الانساني أن يدرك أكثر من هذا بمثال هذه الاقاول
في هذا الموضع فلما اعترض أبو حامد هذه المسئلة وقال انه ليس لهم عليها جواب حكى في ذلك جوابا عن
بعض الفلاسفة فقال وقال به عنهم لما كان الى قوله في هذا الغرض (قلت) ان هذا المنكهم رام أن يعطى
السبب في ذلك من قبل السبب الثاني لأن من قبل الفاعل وليس يشك أحد من الفلاسفة أن هناك
سببا غائبا على القصد الثاني وهو ضروري في وجود ما ههنا وان كان لم يوقف عليه بعد التفصيل لكن
يشك أنه ما من حركة ههنا ولا مسير ولا رجوع للكواكب الا وهما تدخل في وجود ما ههنا حتى لو اختلف
منها شيء لا اختلف الموجود ههنا ولو لكن كثير من هذه الاسباب الجزئية اما أن لا يوقف عليها أصلا واما
أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما يحكى أن الحكيم أثبت في كتابه في التدبيرات
الفلكية الجزئية فاما الامور الفلكية فالوقوف عليها سهل وأصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير
منها وقد أدرك في زمانه هذا كثير مما وفت عليه الأمم السابقة من هذا المعنى كالكلدان وغيرهم
ولذلك لا ينبغي أن لا يعتد به ان لذلك حكمة في الموجودات فقد ظهر بالاستقراء ان جميع ما يظهر في
السماء هو لموضع حكمة غائية وسبب من الاسباب الغائية فانه اذا كان الامر في الحيوان كذلك فهو وأخرى
أن يكون في الاجرام السماوية وقد ظهر في الانسان والحيوان فحومن عشرة آلاف حكمة في زمان قدره
الف سنة فلا ينبغي أن لا يعتد به ان يظهر في آباء السنين الطويلة كثير من الحركات التي في الاجرام السماوية وقد نجد
لاوائل رمز وفي ذلك رموز اليه لم تأويله الحكماء الراسخون في العلم وهم الحكماء المحققون وأما
الاول وهو قوله ان لقاتل أن يقول التشبه بالله تعالى يقتضي له أن يكون ساكنا لان الله تعالى بقدس
عن الحركة لكن اختيار الماشيها من افاضته الخبير على الكائنات فانه كلام مختلف فان الله تعالى
ليس بساكن ولا متحرك وان يتحرك الجسم افضل له من أن يسكن واذا تشبه الموجود بالله تعالى
فأشبهه به بكونه في افضل حالته وهي الحركة وأما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه
(المسئلة السادسة عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السهوات مطلعة على جميع الجزئيات والحادثات
في هذا العالم الى قوله لانه تخبركم في نفسه (قلت) هذا الذي حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي
الابن سينا أعني أن الاجرام السماوية تتخيل خيالات لانها لها والاسكندر بصرح في مقالته المسماة
بعبادى الكمل ان هذه الاجرام ليست متخيلة لان الخيال إنما كان في الحيوان من أجل السلامة
وهذه الاجرام لا تخاف الفساد فالتخيلات في حقها باطلة وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات
ليكان لها حواس لان الحواس شرط في الخيالات فكل متخيل حساس ضرورة وليس بعكس
وعلى هذا لا يصح تأويل اللوح المحفوظ على ما حكاه عنهم وأما تأويل العقول المفارقة التي تحرك الكواكب
ولم يكأ على جهة الطاعة لها ملائكة مقرين فتأويل جار على أصولهم وكذلك تسمية نفوس الانفال
ملائكة سماوية اذ اقصدهم طائفة ما أدى اليه البرهان وما أتى به الشرع (قال أبو حامد) واستدلوا
فيه الى قوله لتفهيم مذهبه (قلت) قد قلنا ان هذا الرأي ما نعلم أحدا قال به الا بن سينا وأما الدليل

الاشرف اختصت بالحرم الاشرف كالحلال في اختصاص الفاربوق والارض بأسفل وأما كون
السّهوات تحرك بالحركتين المتضادتين ماعدا الحركة اليومية فالضرورة تضاد الحركات ههنا أعني
حركة البكون والفساد وليس في طبيعة العقل الانساني أن يدرك أكثر من هذا بمثال هذه الاقاول
في هذا الموضع فلما اعترض أبو حامد هذه المسئلة وقال انه ليس لهم عليها جواب حكى في ذلك جوابا عن
بعض الفلاسفة فقال وقال به عنهم لما كان الى قوله في هذا الغرض (قلت) ان هذا المنكهم رام أن يعطى
السبب في ذلك من قبل السبب الثاني لأن من قبل الفاعل وليس يشك أحد من الفلاسفة أن هناك
سببا غائبا على القصد الثاني وهو ضروري في وجود ما ههنا وان كان لم يوقف عليه بعد التفصيل لكن
يشك أنه ما من حركة ههنا ولا مسير ولا رجوع للكواكب الا وهما تدخل في وجود ما ههنا حتى لو اختلف
منها شيء لا اختلف الموجود ههنا ولو لكن كثير من هذه الاسباب الجزئية اما أن لا يوقف عليها أصلا واما
أن يوقف عليها بعد زمان طويل وتجربة طويلة مثل ما يحكى أن الحكيم أثبت في كتابه في التدبيرات
الفلكية الجزئية فاما الامور الفلكية فالوقوف عليها سهل وأصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير
منها وقد أدرك في زمانه هذا كثيرا مما وفت عليه الأمم السابقة من هذا المعنى كالكلدان وغيرهم
ولذلك لا ينبغي أن لا يعتد به ان لذلك حكمة في الموجودات فقد ظهر بالاستقراء ان جميع ما يظهر في
السماء هو لموضع حكمة غائية وسبب من الاسباب الغائية فانه اذا كان الامر في الحيوان كذلك فهو وأخرى
أن يكون في الاجرام السماوية وقد ظهر في الانسان والحيوان فحومن عشرة آلاف حكمة في زمان قدره
الف سنة فلا ينبغي أن لا يعتد به ان يظهر في آباء السنين الطويلة كثير من الحركات التي في الاجرام السماوية وقد نجد
لاوائل رمز وفي ذلك رموز اليه لم تأويله الحكماء الراسخون في العلم وهم الحكماء المحققون وأما
الاول وهو قوله ان لقاتل أن يقول التشبه بالله تعالى يقتضي له أن يكون ساكنا لان الله تعالى بقدس
عن الحركة لكن اختيار الماشيهم ان افاضته الخبير على الكائنات فانه كلام مختلف فان الله تعالى
ليس بساكن ولا متحرك وان يتحرك الجسم افضل له من أن يسكن واذا تشبه الموجود بالله تعالى
فأشبهه به بكونه في افضل حالته وهي الحركة وأما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه
(المسئلة السادسة عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السهوات مطلعة على جميع الجزئيات والحادثات
في هذا العالم الى قوله لانه تخبركم في نفسه (قلت) هذا الذي حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي
الابن سينا أعني أن الاجرام السماوية تتخيل خيالات لانها لها والاسكندر بصرح في مقالته المسماة
بعبادى الكمل ان هذه الاجرام ليست متخيلة لان الخيال إنما كان في الحيوان من أجل السلامة
وهذه الاجرام لا تخاف الفساد فالتخيلات في حقها باطلة وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات
ليكان لها حواس لان الحواس شرط في الخيالات فكل متخيل حساس ضرورة وليس بعكس
وعلى هذا لا يصح تأويل اللوح المحفوظ على ما حكاه عنهم وأما تأويل العقول المفارقة التي تحرك الكواكب
ولم يكأ على جهة الطاعة لها ملائكة مقرين فتأويل جار على أصولهم وكذلك تسمية نفوس الانفال
ملائكة سماوية اذ اقصدهم طائفة ما أدى اليه البرهان وما أتى به الشرع (قال أبو حامد) واستدلوا
فيه الى قوله لتفهيم مذهبه (قلت) قد قلنا ان هذا الرأي ما نعلم أحد قال به الا بن سينا وأما الدليل

الحياة وكلاهما يتضمن إعادة المعلوم بعينه الذي
 لثاني) فلان الانسان المعين مشارك لسائر الناس في الانسانية وممتاز عنهم في تعينه وتخصه وما به الاشتراك
 واحد من الانخاص يجب أن يكون زائدا على ماله من الانسانية وذلك الزائد لابد أن يكون صفة قائمة به
 تنعدم تلك الصفة فلو أعاد الله تعالى ذلك البدن الشخصي فلا بد وان يعيد تخصصه الذي أنعدم والالم يكن

فهميد ذلك الشخص وهو خلاف الفرض فيلزم انما عدمه بعينه وهي مستحيلة (أما أولاً) فلان المعدوم لا يصح الحكم عليه بهيئة العود اذ لا بد في الحكم عليه بهيئة العود من الاشارة اليه وهي ممتنعة لاتقاء الهويته فلا يصح عوده والا كان الحكم بهيئة عوده صحيحاً (وأما ثانياً) فلانه يستلزم تخلل العدم بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة (وأما ثالثاً) فلانه لو جاز اعادة المعدوم بعينه أي بجميع شخصاته لجاز اعادة وقته الأول لانه من جملتها ضرورة ان الموجود بقيد كونه ١١٩ في هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه في

وقت آخر والا لزم باطل
لافضائه الى كون الشيء
ممتداً من حيث انه معاد
اذ لا معنى للبدء الا بالوجود
في وقته الأول فكذا
اللزوم (وأما رابعاً) فلانه
لو جاز اعادة المعدوم بعينه
لجاز ان يوجد ابتداءً بدلاً
عنه ما عايناه في الماهية
وجميع العوارض المشخصة
لان حكم الامثال واحد
واللازم باطل لاستلزامه
عدم التمييز بين المبتدأ
والمعاد لان التقدير
اشتراكاً في الماهية
وجميع العوارض (لا يقال)
لان سلم ان الثاني يتضمن
اعادة المعدوم بعينه ولم
لا يجوز ان يكون شخص
زيد عبارة عن شخصات
أجزائه الأصلية الباقية
من أول العمر الى آخره
وتكون تعينات تلك
الأجزاء باقية بعد التفرق
وزوال الحياة والتخلقة
والشكك العارض
للمجموع فاذا جمع الله
تعالى تلك الأجزاء جعلها
حياة فقد أمدد بها من
غير ان يكون هناك اعادة
المعدوم بعينه (لانا نقول) لو
كان الامر على ما ذكر

الذي حكاه عنه فهو وهي المقدمات وان كانت مقدمة جدية وذلك انه يضمن ان كل مفعول جزئي فانه
انما يصدر عن المتنفس من قبل تصور جزئي لذلك المفعول وحركات جزئية بها يكون ذلك المفعول
الجزئي ثم يضيف الى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى وهي ان السماء متعينة تصدر عنها افعال
جزئية فيلزم من ذلك ان يكون يصدر عنها ما يصدر عن المفعولات الجزئية والافعال الجزئية عن تصور
جزئي وهو الذي يسمى خيالاً وهذا ليس يظهر في الصنائع فقط بل في كثير من الحيوان الذي يفعل
أعمالاً محدودة كالنحل والعنكبوت والنادل هذه المقدمات انه ليس يصدر فعل جزئي عن ذوى العقول
الامن جهة ما ذلك المعنى متخيل خيالاً عما تصدر عنه أمور جزئية لانهاية لها مثل ذلك ان الصانع
انما تصدر عنه صورة الخرافة من جهة خيال كلي عام لا يختص بمخراته دون خرافته وكذلك الامر فيما يصدر
من الصنائع بالطبع عن الحيوانات وكان هذه الخيالات هي واسطة بين الادراكات الكلية والجزئية
أعني انها واسطة بين حد الشيء وخياله الخاص به فالأجرام السماوية ان كانت تتخيل فتمثل هذا الخيال
الذي هو من طبيعة الكل لا الخيال الجزئي المستفاد من الحواس ولا يمكن ان تكون أفعالاً صادرة
عن التصور الجزئي ولذلك ما يرى القوم ان الصورة الخيالية التي تصدر عنها أفعال الحيوانات المحدودة
هي كاتوسطة بين المفعولات والصورة الخيالية الشخصية مثل الصورة التي يفر بها البقاع مما يصيد
من الجوارح والتي بها تمنع النحل بيوتها وأما الصانع الذي يحتاج الى مثال جزئي محسوس فهو الذي
ليس عنده هذا المثال الكلّي الذي هو ضروري في صدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذا الخيال هو
الداعى للارادة الكلية التي لا تقصد شخصاً دون شخص من النوع الواحد وهذا لا يوجد في الأجرام
السماوية وأما ان توجد ارادة عامة لائى الكلّي بما هو كلّي فهو مستحيل لان الكلّي ليس له وجود
خارج الذهن ولا هو كاش فانه يفتقسه أولاً الارادة الى كلية وجزئية غير صواب اللهم الآن يقال ان
الأجرام السماوية تتحرك فموجود الأشياء بغير أن يقتصر الحد بتخيل شخص من أشخاص الموجودات
بجلاف ما هو الامر عندنا وقوله ان الارادة الكلية ليس يصدر عنها جزئي خطأ اذ افهم من الارادة الكلية
ما لا يخص شخصاً دون شخص بل خيال عام كحال الملك في اتخاذ الاجناد والمقاتلة وأما ان فهم من
الارادة تعلقها بالمعنى الكلّي بعينه فليس يتعلق به ارادة أصلاً ولا توجد ارادة بهذه الصفة الامن الجهة
التي قالنا فالأجرام السماوية ان تبين من أمرها غنائها من جهة ما تتخيل فذلك من جهة
الحيالات العامة التي تلزم الحدود لامن جهة الخيالات الجزئية التي تلزم الاحساسات والاطهر ان
يكون ذلك على التصور الجزئي وبخاصة اذا قيل ان ما يصدر عنها هنا انما يصدر عن المقصد الثاني
لكن مذهب اقوم انها تعقل أنفسها وتعقل ماهية اولها تعقل ماهية ما على ما غير ذواتها فيه نظر
تفحص عنه في المواضع الخاصة به وبالجملة ان كانت عالمة قائم العلم مقول على علمنا وعلمها باشتراك الاعم
وأما ما يتوهم في هذا الفصل في سبب الرؤيا والوحي فهو شيء نفرد به ابن سينا وآراء القدماء في ذلك غير
هذا الرأى وأما وجود علم الأشخاص غير تنامية بالفعل من جهة ما هو علم شخصي فشيء ممتنع وأعني
بالعلم الشخصي الادراك المسمى خيالاً لم يكن معنى لادخال مثله الرؤيا والوحي في هذا الموضع الا ان
ينتظر بذلك الى كثرة المعاندة وهو فعل مسطاني لا جدلى وهذا الذي قلناه من أمر تخيل الأجرام

لكان من الواجب ان يقال عند موت شخص وتفرق أجزائه العنصرية النارية والهوائية والمائية والارضية انها من ذلك الشخص اذا
لم يعتبر في شخصيته الا تلك الأجزاء وتخصصاتها التي لم يندم شيء منها وذلك معلوم الفساد بالضرورة والجواب اننا لا نسلم امتناع اعادة
المعدوم بعينه وما ذكر من الوجود على بطلانه فدفع أما الأول فانا لا نسلم ان المعدوم لا يصح الحكم عليه بهيئة العود (قوله) اذ لا بد من
الحكم عليه من الاشارة اليه وهي ممتنعة لاتقاء الهويته (قلنا) ان أريد انتفاء الهويته مطلقاً في الخارج والذهن فمتنوع وان أريد في

الخارج فسلم ولكن لا يلزم من انتفاء الهوية في الخارج امتناع الاشارة اليه فان التميز والنبوت عند العقل كافي في الاشارة العقلية وهي كافية في صحة الحكم والاحتياج الى النبوت العيني انما هو عند نبوت الصفة في الخارج ولو سلم فامتناع الحكم عليه بمحنة العود لانتفاء الاشارة اليه لا انتفاء هو به لا يستلزم امتناع العود لجواز وقوعه بتأثير الماعل من غير ان يتصوره متصوراً ويحكم عليه بشئ من الاحكام (واما الثاني) فلانا انسلم ١٢٠ تخطل العدم بين الشئ ونفسه بحسب الوقتين فانه لا معنى لتخلل العدم ههنا سوى انه

كان موجوداً زماناً ثم زال
ههنا ذلك الوجود في زمان
آخر ثم اصف به في زمان
ثالث وما له راجع الى
تخلل العدم بين زمانين
وجوده واذا اعتبر نسبة
هذا التخلل الى العدم
بمجازا كفاه اعتبار التغير
في الوجود بحسب زمانيه
(واما الثالث) فلانا انسلم
كون الوقت من المشخصات
فان كل واحد يقطع بان
تساويه وكنهه اليوم هي
بمعناها التي كانت بالأمس
حتى ان من زعم خلاف
ذلك ينسب الى السفه
(واما الرابع) فلانا انسلم
الشرطية بل وجود المثل
بالمعنى المذكور محال اذ
يلزم منه ان يتشخص
شخصان بتشخص واحد
فيكون التشخص الواحد
مشتراكينهما فلا يكون
تشخصاً لان مقتضى
التشخص التوحد المانع
من الشراكة مطلقاً (فان
قلت) الحكم بامتناع اعادة
المعدوم ضروري وما ذكر
من الوجوه في ضرورة
الدلة تنبيهات لا يضر
منها (قلت) ممنوع
كيف وقد قال به وازه

السموات بخيالات متوسطة بين الخيالات الجزئية والكلية هو قول مقنع والذي يلزم عن اصول القوم ان الاجرام السماوية لا تخيل أصلاً لان هذه الخيالات كما قلنا انما هي لموضع السلامة سواء كانت عامة أو خاصة وهي أضامن ضرورة تصورنا بالعقل ولذلك كان تصورنا كائناتاً فاسداً وتصور الاجرام السماوية اذا كان غير كائن ولا فاسد فيجب ان لا يقرن بخيال وان لا يستند اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك الادراك لا كلياً ولا جزئياً بل يقدر هناك العلمان ضرورة أعني الكلّي والجزئي وانما يتبين ههنا في المواد من قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالغيوب والرويا وما أشبه ذلك وهذا بين على التمام في موضعه (قال أبو حامد) والجواب ان نقول الى قوله فكمكوا بوضعها (قلت) اما قول أبي حامد والجواب ان يقال لم تذكر الى قوله فلا محتاج الى شئ مما ذكرته هو جواب من جنس المسوع لامن جنس المعقول فلامعنى لادخاله في هذا الكتاب والفلسفة تفحص عن كل ما حافى الشرع فان أدركته استوى الادراك كان وكان ذلك أتم في المعرفة وان لم تدركه أعلمت بقصور العقل الانساني عنه وان يدركه الشرع فقط واعتراضه عليهم في تأويل اللوح والقلم هو شئ خارج عن هذه المسئلة فلامعنى أيضاً لادخاله وهذا التأويل في علم الغيب لابن سينا فاسى معانده صحيحة فانه ليس للسماء حركات جزئية في مسافات جزئية حتى يقتضى ذلك ان يكون لها تخيل فان المتنفس الذي يتحرك حركات جزئية في أمكنة جزئية لا لمخالة تخيل لئلا يتحرك عايشاً وان تلك الحركات اذا كانت تلك المسافات غير مدركة له بالصور والمستدير كما قال انما يتحرك من حيث هو مسنداً بحركة واحدة وان كان ينبع تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة متفتمنة جزئية فيمادونهم من الموجودات فانه ليس المقصود عندهم من تلك الجزئيات من جهة ما هو جزئي فانه ان كان الامر كذلك لم ان تكون السماء ولا يد مخيلة فانه لا نظر انما هو في الجزئيات الحادثة عن اهل هي مقصودة لانفسها أو لحفظ النوع فقط وليس يمكن ان يتبين هذا في هذا الموضع لكن يظن ان ههنا ولا بد عننا بالجزئيات بالجهة ووجود المناطات الصادقة وما يشبه ذلك من تقدمه المعرفة بما يحجب في المستحيل وهي في الحقيقة عناية في النوع (قال أبو حامد) المقدمة الثالثة الى قوله عندهم بالالهي (قلت) اما استبعاد ان يكون ههنا عقل يرى من المادة العقل الاشياء بلوازمها الذاتية على جهة المحصر لها فاس امتناعه من الامور المعروفة بانفسها ولا أيضاً وجوب وجوده من الامور المعروفة بانفسها ولكن القوم أعني الفلاسفة يزعمون انه قد قام البرهان عندهم على وجوده على هذه الصفة واما جود خيالات غير متناهية فمتنع على كل جزء من خيل واما وجود الانهائية في العلم القديم وكيف يقع الاعلام بالجزئيات الحادثة في المستقبل للانسان من قبل العلم القديم فامر يدهي القوم ان عندهم يساه من قبل ان النفس تعقل من ذلك المعنى الكلّي الذي في العقل لا المعنى الجزئي الذي شخص فيه والاشخاص للمعرفة عندها لان النفس هي بالقوة جميع الموجودات وما بالقوة فهو يخرج الى الفعل اما من قبل الامور المحسوسة واما من قبل طبيعة العقل المنقّدة على المحسوسات في الوجود أعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة معقولة متقنة لامن جهة ان في ذلك العلم خيالات لاشخاص لانهاية لها بالجهلة فيزعمون انه قد اتحد العلمان الكلّي والجزئي في العلم المفارق للمادة وانه اذا ما في ذلك العلم على ما ههنا انقسم الى كلي وجزئي وليس ذلك العلم لا كلياً ولا جزئياً وهذا أوضه لانه ليس يمكن ان يتبين في هذا الموضع

جم غفير من العقلاء ردهوى الضرورة فيمخالف فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسبوقة ثم ان سلمنا وانما امتناع اعادة المعلوم بهينه ولكن من المحتمل ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الباقية من اوان الامر الى آخر الامر وتلك الاجزاء قليلة جداً وهي السماء بالروح فعند ههنا والموت يأمر الله تعالى الملائكة بقبض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة فمن غير ان يقع فيها تفرق وتبدل وتغير في صفاتها فلا يلزم اعادة المعلوم أم لا ومنها انه لو كل انسان انه انما صار زغداً هو جزء من بدنه كما

يقع في أيام القحط بل نقول لاحاجة فيه الى هذا الفرض فانك اذا تأملت ظاهرا اثر به المعمورة علمت أن ترابها حدث الموقى قد حصل منها النبات والكلاب والذباب وكلها وأيضاً قد زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه والحبوب فأكلناها فالأجزاء المأكولة اما أن تعاد في بدن الأكل أو في بدن المأكول وأما ما كان لا يكون أحدهما بعينه معاداً بتمامه وأيضاً لا يسيل الى جعلها جزءاً من كل منهما والعلم به ضروري ولا أولوية لجعلها جزءاً من بدن أحدهما دون الآخر بقى أن لا يجعل جزءاً ١٢٦ شيئاً من ذلك البدنين وذلك

يطلب الاعادة بمعنى جمع
الأجزاء (والجواب) أن
المعاد هو الأجزاء الأصلية
الباقية من أول العمر
الى آخره والأجزاء المأكولة
فضيلة في الآكل فتجعل
جزءاً من المأكول من غير
لزوم فساد فان قيل يجوز
أن تكون الأجزاء الأصلية
من المأكول استحالة دماً
ثم منبأ في الآكل ويحصل
منه مولود فتكون الأجزاء
الأصلية من المأكول أجزاء
أصلية لذلك المولود فيعود
المحذور قائماً لا فساد في
المواز بل في الوقوع
فقال الله تعالى يحفظ
الأجزاء الأصلية لتخص
من أن تصير أجزاء أصلية
لتخص آخر (لا يقال)
الأبدان الماضية غير
متناهية والأجزاء العنصرية
التي تجعل مادة لبدن
الانسان متناهية فاذن
لا بد أن تكون الأجزاء
الأصلية لبدن أجزاء أصلية
لبدن آخر لا تأنع كون
الأبدان الماضية غير
متناهية فأنقذاً بطلنا
فما سبق أدلة قدم العالم
وأيضاً الأجزاء الأصلية
التي هي الانسان في الحقيقة

واغما التكلم في هذه الاشياء في هذا الموضع بمنزلة من أخذ مقدمات هندسية ليس لها شهرة تفعل فيها
تصديقاً ولا اقتناعاً في بادئ الرأي فضرب بعضها ببعض أعني جعل يعترض بعضها اهل بعض فان ذلك
من أضغاف أنواع الكلام وأخسه لانه ليس يقع بذلك تصديق رها في ولا اقتناعي وكذلك العلم بالفروق
التي بين نفوس الاجرام السماوية وبين نفس الانسان هي كلها مطالب غامضة ومتى تكلم في شيء منها
في غير موضعه أتى الكلام فيها ما غير به أو ما أفتاهيا وفي بادئ الرأي أعني من مقدمات ممكنة مثل
قولهم ان النفس الغضبية والشهوانية تفرق النفس الانسانية عن ادراك ما شأن النفس أن تدركه
فان هذه الأقاويل وأمثالها يظهرون أمرها انها ممكنة واغما تحتاج الى أدلة وانما يتطرق اليها امكانات
كثيرة متقابلة فهذا آخر ما رأينا ان يذكر في تعريف الأقاويل التي وقعت في هذا الكتاب في المسائل
الالهية وهي معظم ما في هذا الكتاب ثم نقول بعد هذا ان شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية (قال أبو
حامد) أما الملقب بالطبيعية فهو علوم كثيرة ذكر أقسامها الى قوله واغما يخالفونهم من جملة هذه
العلوم في أربع مسائل (قلت) أما ما عده من أجناس العلم الطبيعي الثمانية فصحيح على مذهب
ارسطاطا ليس وأما العلوم التي عدها على أنها فروع له فليست كما عدها أما الطب فليس هو من العلم
الطبيعي وهو صناعة تؤخذ مبادئها من العلم الطبيعي لان العلم الطبيعي نظري والطب عملي واذا تكلمنا
في شيء مشترك للعلمين فنجهتين مثل تكلمنا في الصحة والمرض وذلك ان صاحب العلم الطبيعي ينظر
في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث انه
يحفظ أحدهما ويطلب الآخر أعني انه ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله
وأما علم أحكام النجوم فليس هو أيضاً من العلوم الا ان علم الفراسة هو علم بالامور الخفية الحاضرة
الزجر والسكينة ومن هذا الجنس أيضاً علم الفراسة لان علم الفراسة هو علم بالامور الخفية الحاضرة
لا المستقلة وعلم التعبير هو أيضاً من نحو علوم تقدمه المعرفة بما يحدث في العالم وهو من نوع
لا نظري ولا علمي وان كان قد يظن به انه ينتفع به في العمل وأما علوم الطلسمات فهي باطلة فانه ليس
يمكن ان وضعنا للتعصب الفلسفية تأثيراً في الأمور المصنوعة أن يكون ذلك التأثير لها في المصنوع
لأن يتعدى تأثير ذلك المصنوع الى شيء آخر خارج عنه وأما علوم الحيل فهي داخله في باب التعجب
ولامدخل لها في الصنائع النظرية وأما الكيمياء فصناعة تشكوك في وجودها وان وجدت فليس
يمكن أن يكون المصنوع منها هو المادى بعينه لان الصناعة قصارها الى ان تشبه بالطبيعة ولا تبلغها
في الحقيقة وأما هل يفعل شيئاً يشبه في الجنس الامر الطبيعي فليس عندنا ما يوجب استحالة ذلك ولا
امكانه والذي يمكن أن يوقف منه على ذلك هو طول التجربة مع طول الزمان وأما المسائل الأربع التي
ذكر فحن نذكر واحدة واحدة منها (قال أبو حامد) المسألة الاولى حكمهم الى قوله لتخص في المقصود
(قلت) أما الكلام في الميزات فليس فيه لا قدماء من الفلاسفة قول لان هذه كانت عندهم من الاشياء
التي لا يجب ان يتعرض للفحص عنها وتجعل مسائل فانهم امادى الشرائع والقاصص عنها والمشكك
فيما يحتاج الى عقوبة عندهم مثل من يفحص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله تعالى
موجود وهل السمادة موجودة وهل الفضائل موجودة وأنه لا يشك في وجودها وان كيفية وجودها

تقتضها الملازمة بامر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل

١٦ - تمهات - ابن رشد

ولا تخلط بالتراب ولا يحصل منها النبات والثمار والحبوب ومنها الوهم والاعتدال والتفسير المذكور لصح أن يكون الانسان من غير آب
وأما الثاني باطل فالقدم مثله أما الشرطية فظاهرة وأما بطلان الثاني فلانه لو جاز ذلك في الجملة لجاز في كل انسان نراه أن يكون تكونه
لامن الاب والام وذلك بسفلة ظاهرة وأيضاً نحن نعلم بان ضرورية أن العناصر لم تستحل في الاطوار بان تصير نباتاً ثم كلاً للحيوان

ثم يأكله الإنسان أو نباتاً صالحاً لئلا يكون غذاء للإنسان ثم يأكله ويستمره فيصير دماً ثم ينشأ ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علقة لا يصير إنساناً (والجواب) أنا لا نسلم بطلان التالي (قوله) أولاً جاز ذلك في الجملة تجازي كل إنسان نراه (قلنا) أن أيدى الجواز في قوله تجازي كل إنسان نراه الامكان الذي في جسمه ولا سعة وان أراد يتردد الذهن فمذموم فان النفس قد علمت بالعادة أن الاناس الموجودة الآن انما تكونت من الأب ١٢٢ والام فاذا حرق الله تعالى العادة بإيجاد من غير أب وأم استتاب هذا العلم عن العقل ولا يمتلئفه

وقوله نانيا نحن نعلم بالضرورة أن العناصر ما لم تستحل بان تصير نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله ويستمره ويصير دما ثم ينبت ثم يقع في رحم آدمية ثم يصير فيها مضغة ثم علفه لا يصير انسانا ممنوع بل المعلوم لنا هو أن العناصر اذا استحالت في الاطوار المذكورة تصير انسانا واما انه لا يكون الا بهذا الطريق فلا علم لنا به فلهذا هناك طريقا آخر او طرقا متعددة لانعلمها لعدم مشاهدتنا اياها وقد ورد في بعض الاخبار انه يوم الارض مطر في وقت البعث قطراته تشبهه النطف ويختلط بالتراب فلا بد في أن يكون في الاسباب الالهية أمور جارية مجرى ما ذكر فان في خزائن المقدورات غرائب ومحجائب لا يعلمها الا الله تعالى وليس انكاره الا انكار سائر الامور الثابتة الوجود الخفية الاسباب كالحلحاح والنيرنجات والطلسمات ومنها انه لو ثبت المعاد الحسني فاما أن يكون

هو أمر الهي مجهز عن ادراك العقول الانسانية والعلة في ذلك ان هذه هي مبادئ الاعمال التي يكون بها الانسان فاضلا ولا سبيل الى حصول العلم الا بعد حصول النفسيلة فوجب ان لا يتعرض للفحص عن المبادئ التي توجب النفسيلة قبل حصول النفسيلة واذا كانت الصنائع العلمية لاثم الابواب وضع ومصادرات يتسلمها العلم اولا فاحرى ان يكون ذلك في الامور العلمية واما ما حكاه في اثبات ذلك عن الفلاسفة فهو قول لا علم احد اقل به الا ابن سينا واذا صح الوجود وامكن ان يتغير جسم هـ ليس بجسم ولا قوة في جسم تغير اسما له فان ما اعطى من ذلك السبب الممكن ان ليس كل ما كان ممكنا طبيعته بقدر الانسان ان يفعله فان الممكن في حق الانسان مع لوم واكثر المحركات في انفسها محتنة عليه فيكون تصديق النبي أن يأتي بالخارق وهو ممتنع على الانسان ممكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك ان نضع ان الامور الممتنعة في العقل ممكنة في حق الانبياء واذا تأملت المجهزات التي مع وجودها وجدتها من هذا الجنس وأينها في ذلك كتاب الله العزيز الذي لم يكن كونه خارقا من طريق السماع كاتقلاب العصا واثبات كونه مجهزا بطريق الحس والاعتبار كل انسان وجدو يوجد الى يوم القيامة وبهذا فافتت هذه المجهزات فليكن بهذا من لم يقنع بالسكوت عن هذه المسئلة ويعرف ان طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق آخر قد نبه عليه أبو حامد في غير ما موضع وهو انه مل المصادر عن الصفة التي فيها سمي النبي نبيا الذي هو الاعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والمفيدة من الاعمال ما فيه سعادة جميع الخلق واما ما حكاه في الرؤيا عن الفلاسفة فلا أعلم احد اقل به من القدماء الا ابن سينا والذي يقول القدماء في امر الوحي والرؤيا انها هو عن الله تعالى بتوسط موجود وحياني ليس بجسم وهو واهب العقل الانساني عندهم وهو الذي يسميه الخلق منهم العقل الفعال ويسمى في الشريعة مل كافله الى ما قاله في المسائل الاربع (المسئلة الاولى) قال أبو حامد الاقتران بين ما نعتقه الى قوله والكلام في هذه المسئلة ثلاث مقامات (المقام الاول) أن يدعي الخلق الى قوله الى غير ذلك من الاسباب (قلت) اما انكار وجود الاسباب الفاعلة التي تشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي والمتكلم بذلك اما احاد بل سانه لما في جثاته واما متقاد شبهة سفسطائية عرضت له في ذلك ومن ينفي ذلك فليس بقدران يعترف أن كل فعل لا بد له من فاعل واما ان هذه الاسباب مكتفية بنفسها في الافعال الصادرة عنها او بما تتم افعالها بسبب من خارج اما مغارق واما غير مغارق فأمر ليس معروفا بنفسه وهو ما يحتاج الى بحث وتخص كثير وان افروا هذه الشبهة في الاسباب الفاعلة التي يحسن أن بعضها يفعل به من الموضع ما هن من المفعولات التي لا يحسن فاعلها فان ذلك ليس محتمل فان التي لا تحسن اسبابها الغاصرات بمجهولة ومطلوبة من انها لا تحسن لها اسباب فان كانت الاشياء التي لا تحسن لها اسباب بمجهولة بالاطبع ومطلوبة فيما ليس بمجهول فاسبابه محسوسة ضرورة وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول فما أتى به في هذا الباب مغالطة سفسطائية وأيضا فاذ يقولون في الاسباب الذاتية التي لا يفهم الوجود الابفة هـ ما فاته ليس من المعروف بنفسه ان الاشياء ذات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بوجودهم وجود وهي التي من قبلها اختلفت ذات الاشياء واسماؤها وحدودها فلو لم يكن لوجودهم وجود فعل يخصه لم يكن له طبيعة تخصه ولو لم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حدود كانت الاشياء كلها شيئا واحدا

عود الأرواح إلى الأبدان في عالم العناصر وهو القول بالتناهي بطل أوفى عالم الأفلاك وهو يوجب الخلق ولا
لأفلاك وهو محال لأنه لو صح انحرافها التحرك الاجزاء المتفرقة عن مواضعها عند انفوذ الخالق فيها بالحركة المستقيمة وتحركت إلى
مواضعها عند خروج الخالق عنها بالحركة المستقيمة أيضا وهي بمنع على الأفلاك لأنها لا يمكن أن تكون إلا من الجهة أو إلى الجهة فتكون

الجهة متحدة لها لا بد وقد ثبت أن الجهة إنما تحدبها أوقها عالم آخر وهو أيضا باطل لامتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم اذ لو وجد عالم آخر لحصل في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحد إلا بالهيطة والمركز والهيطة يجب أن يكون بسيطا وبسيط لا بد أن يكون شكله الكره فيجب أن يكون ذلك العالم كره أيضا فيعرض بينهما خلا سواء كانتا متلاقيتين أو متباينتين إذا لم يكن ثمة لتلاقيان الأعلى نقطة واحدة وهو محال وأيضا لو كان في الوجود عالمان لكان في كل ١٢٣ واحد منهما أرض وماء وهواء ونار

فيلزم أن يكون للأجسام المتفقة الحقائق أمكنة مختلفة الطباع أو يكون هناك قسرا ثم وكل منهما مستحيل (والجواب) لا نسلم أن القول باعادة الأرواح إلى الأبدان في عالم العناصر قول بالتناسخ وإنما يكون تناسخا لوقلتنا باعادتها في أبدان أخرى ولا نسلم امتناع انخراق الأفلak فان الدليل الذي تمسكوا به على نقد برنامنا إنما يدل على امتناع انخراق في محدد الجهات الذي هو الأفلak الأعظم لا في سائرهما ولا نسلم أيضا امتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم فان ما ذكر في بيان امتناعه من المقدمات غير مسلم عندنا فانا لا نسلم أن اختلاف الجهات إنما يحصل بالجسم المحيط ولم لا يجوز أن يكون بالفاعل المختار ولا نسلم أن المحيط يجب أن يكون بسيطا ولا نسلم امتناع انخلاء وما ذكر من الدليل على امتناعه فغير تام على ما عرف في موضعه ولو سلم امتناع انخلاء لكان انخلاءا إنما يلزم لو لم يكن وجود العالمين

ولاشيا واحد إلا أن ذلك الواحد يستل عنه هل له فعل واحد يخصه وانفعال يخصه أو ليس له ذلك فان كان له فعل يخصه فهنا أفعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وان لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد وإذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود وإذا ارتفعت طبيعة الموجود لمز عدم وأما هل الأفعال الصادرة عن موجود موجود ضرورة الفعل فيما شأنه أن يفعل فيه أو هي أكثرية أو فيها الأثران جميعا فمطلوب يستحق الفحص عنه فان الفعل والانفعال الواحد بين كل شيئين من الموجودات إنما يقع بإضافة ثمة من الإضافات التي لا تنتهي فقد تكون إضافة تابعة لإضافة ولذلك لا يقطع على أن النار إذا دنت من جسم حساس فعلت ولا بدلانه لا يبعد أن يكون هناك موجود يوجد له إلى الجسم الحساس إضافة تعوق تلك الإضافة الفاعلة للنار مثل ما يقال في حجر الطلق وغيره لكن هذا ليس بوجوب سلب النار صفة الاحراق مادام بقي الها اسم النار وحدها وأما أن الموجودات المحدثة لها أربعة أسباب فاعل ومادة ومصور وغاية فذلك شيء معروف بنفسه وكذلك كونه ضرورية في وجود المسببات وبخاصته التي هي جزء من الشيء المسبب أعني التي سماها قوم مادة وقوم شرط ومحلا والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية والمتكلمون يترفون بان ههنا شرط وطاهي ضرورية في حق الشرط مثل ما يقولون ان الحياة شرط في العلم وكذلك يترفون بان للأشياء حقائق وحدود وانها ضرورية في وجود الموجود ولذلك يسطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد وكذلك يفعلون في الواحق اللازمة لجوهر الشيء وهو الذي يسمونه الدليل مثل ما يقولون ان الاتفاق في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود مقصودا به غاية ما يدل على أن الفاعل له عالم به والعقل ليس هوشيا أكثر من ادراكه الموجودات بأسبابها وبه يفرق من سائر القوى المدركة فنرفع الأسباب فنرفع العقل وصناعة المنطق فنضع وضعا من ههنا أسببا أو مسببات وان المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسببا أو مفرق هذه الأشياء هو مبطل للعالم ورافع لفاته يلزم أن لا يكون ههنا شيء معلوم أصلا علميا حقيقيا بل ان كان فظنون ولا يكون ههنا برهان ولا حدا أصلا وترفع أصناف المحولات الذاتية التي تألف البراهين ومن يضع انه ولا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضروريا وأما من يسلم ان ههنا أشياء بهذه الصفة وأشياء بهذه الضرورية وتحكم النفس عليها حكما ظاهريا وتوهم أنها ضرورية وليست ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك فان سموا مثل هذا عادة جاز والأفلاكي ما يريدون باسمي العادة هل يريدون انها إعادة الفاعل أو إعادة الموجودات أو إعادة ما عند الحكم على هذه الموجودات ومحال أن يكون لله تعالى عادة فان العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تنكرا لأفعال منه على الأكثر والله عز وجل يقول ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا وان أرادوا أنها الموجودات فالعادة لا تكون إلا الذي نفس وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء أما ضروريا وأما أكثر يا وأما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست شيئا أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبيعته به صار العقل عقلا وليس تنكرا للفلاسفة مثل هذه المادة فهو لفظ مجرأ ذاهق لم يكن تحتها معنى إلا انه فعل وضي مثل ما تقول جرت عادة فلان ان يفعل كذا

بحيث لا يكون بينهما جسم أو كان وجود العالم الآخر مع وجود هذا العالم وكل منهما منوع فانه يجوز أن يكون الأفلak الاتصفي بما فيه من الأفلak والعناصر مركزا في ثخن فلك آخر ويكون في ثخن ذلك الفلك آلاف الكرة كل منها مثل الفلك الأقصى بما فيه من الأفلak والكواكب والعناصر فان العقول البشرية غير واقفة الأعلى القليل من أحوال المخلوقات ومن حاول تقدير ملك الله تعالى أو ملكه بمجكال عقله فقد ضل ضلالا مبينا ويجوز أيضا أن يعدم الله تعالى هذا العالم ويوجد بدله عالما آخر وامتناع اعدام العالم

بالكلية مبنى على قدمه وقد عرفت فيه اسبق ضعف أدلتهم في ذلك وعلى هذين الوجهين لا يلزم من وجودها أن يشك كل واحد منهما
كثرة وجودها بخلافه ولا نسلم أنه يلزم أن يكون للأجسام المتتفة الحقيقة أمكنة مختلفة بالطبع وإنما يلزم لو كان كل واحد من عنصري أحد
العالمين مساويا في الحقيقة لعنصر العالم الآخر وذلك ممنوع فانه يجوز أن يكون نارا أحدا العالمين وأن شاركت نارا العالم الآخر في الحرارة
والبيوسة والبعده عن المركز ١٢٤ والقرب الى المحيط لكنهما يكونان مختلفين في الصورة المقومة المستلزمة لاختلافهما في

وكذا يرون أنه يفعل في الاكثر وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم تكن هنالك
حكمة أصلا من قبلها ينسب الى الفاعل أنه حكيم فكيف قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الموجودات
قد يفعل بعضها بعضا ومن بعض وانما ليست مكتسبة بانفسها في هذا الفاعل بل بفعل من خارج
فعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلا عن فعلها وأما ما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات فيه اختلاف
الحكماء من وجه ولم يختلفوا من وجه وذلك أنهم كلهم اتفقوا على أن الفاعل الأول برىء عن المادة
وأن هذا الفاعل فعله شرط في وجود الموجودات وفي وجوداته هذا هو الفاعل يتناول فعله هذه
الموجودات بواسطة مفعول له هو غير هذه الموجودات فبعضهم جعله الفاعل فقط وبعضهم جعل
مع الفاعل موجودا آخر برئ من الميولي وهو الذي يسمى به واجب الصور والفحص عن هذه الآراء
ليس هذا موضعه وأشرف ما تفحص عنه الفلاسفة هو هذا المعنى فان كنت ممن تشبهتني الى هذه
الحقائق فاسلك الى الأمر من بابها وإنما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية
لأنهم يقدرون أن نسبوا هذه الى الحار والبارد والرطب واليابس التي هي أسباب ما تحدث ههنا من
الطبايع عندهم وتفسد والدهر به هم الذين يسمون كل ما يظهر ههنا بما ليس له سبب ظاهر الى الحار
والبارد والرطب واليابس ويقولون أن عندنا متخرج هذه الاسطوانات امتزاجا ما تحدث هذه الاشياء
على أنها تابعة لتلك الامزجة مثل ما تحدث الألوان وسائر الاعراض وقد ذهب الفلاسفة بالرد على
هؤلاء (المقام الثاني) مع من سلم الى قوله ولذا ذلك يمكن (قلت) أن من زعم من الفلاسفة أن هذه
الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض وإنما الفاعل لها مبدء من خارج فهو لا يقدر أن
يقول أن الذي يظهر من فعل بعضها في بعض هو أمر كاذب بالكل ولكن يقول أنها تفعل بعضها في
بعض استعدادا لقبولها الصور من المبدء الذي من خارج ولكن استأهل أحد أقوال هذا من
الفلاسفة على الإطلاق وإنما قالوا ذلك في الصورة الجوهرية وأما الاعراض فلا فاعل لهم متفقون على
أن الحرارة تفعل حراة مثلها وكذلك سائر الكيفيات الأربع لكن من حيث تحفظ بها حرارة النار
الاسطوقسية والحرارة التي تصدر من الاجرام السماوية وأما ما نسبته الى الفلاسفة من أن المبادئ المتعارفة
تفعل بالطبع لا بالاختيار فلم يقل به أحد ويعتد به بل كل ذي علم فاعل عندهم باختياره لكن موضع
الفضيلة التي هنالك لا يصدر عندهم من الضدين الأفضلهما واختيارها ليس بشئ بكل ذواتها اذ كان
ليس لذواتها نقص وأما ما نسبته من الاعتراض على مجتزأ إبراهيم عليه السلام فشيء لم يقله الا الزنادقة
من أهل الاسلام فان الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع
وفاعل ذلك عندهم محتاج الى الادب الشديد وذلك انه لما كانت كل صناعة لها مبادئ وواجب على
الناظر في تلك الصناعة أن يسلم مبادئها ولا يتعرض لها بشئ ولا يبطل كانت الصناعة العلمية
الشرعية أخرى بذلك لان المشي على الفضائل الشرعية هو ضروري عندهم ليس في وجود الانسان
بما هو انسان بل وبما هو انسان عالم ولذلك يجب على كل انسان ان يسلم مبادئ الشرعية وان يقلد فيها
ولا بد من هذا الواضع لها فان جحدوها وانماطرة فيما مطلقا لو جحدوا الانسان ولذلك وجب قتل الزنادقة
فالذي يجب ان يقال فيها ان مبادئها هي أمور الهيئية تفوق العقول الانسانية فلا بد أن يعترف بها مع
جهل أسبابها ولذلك لا تجدد أحد من القدماء تكلم في المجربات مع انتشارها وظهورها في العالم لأنها

الماهية والحقيقة فان
الاشتراك في الوازم
لا يوجب الاشتراك في
الملزومات وكذا القول
في العناصر الثلاثة الباقية
ولو سلم اشتراكها في
الصورة المقومة لكن
لا يلزم منه الاتحاد في
الحقيقة لجواز اختلافهما
في الحقيقة حينئذ
لاختلافهما في الميولي
ومنها أنه لو ثبت اتحاد
الجسماني فاما أن تغني
وعوت تلك الابدان كالابدان
التي في النشأة الاولى
والقائلون بالمعاد الجسماني
لا يقولون به أو يثبت مؤبدة
وذلك محال لان بقاءها
مؤبدة إنما يتصور اذا
كانت القوى البدنية
مفيدة لثراغ يرمتاه في
المدة وذلك مستحيل لانها
قوة جسمانية وكل قوة
جسمانية لا تفيد أثر غير
متمناه لا بحسب المدة ولا
بحسب العدة أي القوة
الحالة في الجسم لا تقوى
أن تفعل ذلك في زمان
غير متمناه سواء كان الفعل
الصادر عنها واحدا أو
متعددا ولأن تفعل عددا
غير متمناه سواء كان زمانه

متمناه أو غير متمناه لان التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى أن كل ما كان أكبر كان تحريك
القاهر له أضعف ليكون معاوقته ومما نفعته أكثر وأقوى لانه انما يماق بحسب طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى منها في الجسم
الصغير لا شتماله على مثل طبيعة الصغير مع الزيادة فاذا فرضنا تحريك جسم بقوة جسمان مبداهين ثم نضرب كلاهما آخرهما فلا
له بحسب الطبيعة وأكبر منه بحسب المقدار بتلك القوة بعينها ومن ذلك المبدء بعينه لزم أن يتفاوت منتهى حركة الجسمين بأن تكون

حركة الاصغر أكثر من حركة الأكبر لكون المعاوقه فيه أقل فبالضرورة تنتهي حركة الأكبر ويلزم منه انتم حركة الاصغر لانها انما تزيد على حركة الأكبر بقدر زيادته مقدار على مقدار الاصغر اذا مفر وض انه لا تفاوت لابذل وانما تأثير الطبيعي يختلف باختلاف القاهر بمعنى انه كلما كان الجسم أعظم مقدار كانت الطبيعة فيه أقوى وأكثر تأثيرا لان القوى الجسمانية المتشابهة انما تختلف باختلاف محالها في الاصغر والأكبر لكونها معززة بغيرتها وأما في قبول الحركة فالصغير ١٢٥ والأكبر متساويان لان ذلك للجسمية وهي فيهما على السوية فاذا

فرضنا حركة الاصغر والكبير بالطبع من مبدأ معين لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجسم لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فتنقطع حركة الصغير ويلزم منه انتهاء حركة الكبير لكونها على نسبة جسمه ما (والجواب) أن يقال لا نسلم أن بقاءها مؤبده محال (قولهم لانه انما يتصور اذا كانت القوى البدنية تفيد أثرا غير متناه في المدة) مبني على تأثير القوى البدنية في الأفعال المترتبة عليها وذلك ممنوع فانه لا تأثير للقوى الجسمانية عندنا أصلا في الأفعال المترتبة عليها وانما الكل بخلق الله تعالى وليس لهم على تأثير تلك القوى في تلك الأفعال دليل يعتد به كما عرفت سابقا ثم نسلم أن لما تأثيرا في تلك الأفعال فلا نسلم استعماله أن تفيد القوى البدنية أثر غير متناه في المدة والعدة وما ذكره وامن الدليل عليه فدفع أما أولا فلا نحتاجه بالقوة الفلكية المحركة

مبادئ تثبت الشرائع والشرائع مبادئ الفضائل ولا فيما قال فيها بعد الموت فاذا نشأ الانسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بلا طلاق فان عمادى به الزمان والسعادة الى أن يكون من العلماء الراسخين في العلم ففرض له نأويل في مبدأ من مبادئها فيجب عليه أن لا يصرح بذلك التأويل وان يقول فيه كما قال تعالى والراسخون في العلم يقولون آمناه هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (قال أبو حامد والجواب له مسلكان الى قوله مع وجود الملافة) قلت الذي وضع ههنا انه قد ثبت ايها ما للخصم هو الذي يدافع به الخصم ويقول لا دليل عليه وهو ان الفاعل الأول يفعل الاحراق دون واسطة خلقها التكون في النار فان دعوى مثل هذا يدفع الحس في وجود الاسباب والمسببات فلا يشك أحد من الفلاسفة في ان الاحراق الواقع في القطن من النار مثلا ان النار هي الفاعلة له لكن لا باطلاق بل من قبل مبدأ من خارج هو شرط في وجود النار فمتلا عن احراقها وانما يختلفون في هذا المبدأ ما هو هل هو مفارق أو هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار (قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فهذا يجري على قوله وهذا القدر كاف وما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة في بحوثهم والجواب ان نقول الى قوله الا تشيع محض) قلت أما اذا سلم المتكلمون ان الأمور المتعاقبة في الموجودات ممكنة على السواء وانها كذلك عند الفاعل وانما يخص بعض أحد المتقابلين بإرادة فاعل ليس لأرادته ضابط يجري عليه لاداءه ولا في الاكثر فكل ما لزم المتكلمين من الشئاعات يلزمهم وذلك ان العلم اليقيني هو معرفة الشيء على ما هو عليه فاذا لم يكن في الموجودات الامكان المتقابلين في حق القابل فليس ههنا علم ثابت لشيء أصلا ولا طرفه عين اذا فرضنا الفاعل بهذه الصفة متسلطا على الموجودات مثل الملك الجائر وله المثل الأعلى الذي لا يتنازع عليه شيء في ملكه ولا يعرف منه قانون يرجع اليه ولعاده فان أفعال هذا الملك يلزم أن تكون بمجهرولة بالطبع واذا وجد عنه فعل كان استمرارا فان وجوده في كل آن مجهرول بالطبع وانفصال أبي حامد من هذه المحالات بان الله تعالى لو خلق لنا علما بأن هذه المسكات لاتنفع الا في أوقات مخصوصة كان ذلك وقت المجرة ليس بانفصال صحيح وذلك ان العلم المتخلف لو فينا انما هو بادئ ذي تابع لطبيعة الموجودات الصادق هو ان يعتقد في الشيء أنه على الحال التي هو عليها في الوجود فان كان لنا في هذه المسكات علم في الموجودات الممكنة حال هي التي يتعلق بها العلم اذ ذلك امان من قبل أنفسها أو من قبل الفاعل أو من قبل الامر بين وهي التي يعبرون عنها بالعادة واذا استحال وجود هذه الحال المستمرة عادة في الفاعل الأول فلم يبق ان تكون الا في الموجودات وهذه هي التي يعبر عنها كما قلنا الفلاسفة بالطبيعة وكذلك علم الله تعالى بالموجودات وان كان علمه لها فهي أيضا لازمة لعلمه ولذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه فالعلم قدوم زبد مثلا ان وقع للشيء من قبل اعلام الله فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شيئا أكثر من كون طبيعة الموجود تابعة للعلم الا ان العلم بما هو علم لا يتعلق بما ليس له طبيعة محتملة وعلم الخالق هو السبب في حصول تلك الطبيعة للموجود الذي هو بهما متعلق فجهلنا نحن بالمسكات انما هو من قبل جهلنا بهذه الطبيعة التي تقتضي له الوجود أو عدمه فانه لو كانت المتقابلات في الموجودات على السواء من قبل أنفسها ومن قبل الاسباب الفاعلة لما كان يلزم اما ان لا توجد ولا تقدم أو توجد وتقدم معا واذا كان ذلك كذلك

فانما تحرك اجرامها فحركت غير متناهية عندهم مع كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى عقل كلي حتى يكون محركا جوهرا مجردا لان نسبة العقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به ارادة وجود بعضها دون بعض والاي لم يخرج بالمرجح بل لابد لتلك الحركات الجزئية من ادراك جزئية ترتب عليها ارادات جزئية والادراكات الجزئية لا تستند الا الى القوى الجسمانية فيكون محركا جسمانيا مع لاتناهي حركتها (فان قلت) المبادئ لتحريك الافلاك هي نفوسها المجردة الا ان

أدراك الجزئيات لما كان بواسطة نفوسها المنطبعة في اجرامها كانت واسطة في صدور تلك الافعال عن النفوس المجردة لم تكن القوة الجسمانية مؤثرة نائبة غير متناهية فلا ينتقض الدليل بها (قلت) المباشر القريب للحركات الفلكية عندهم هو القوى الجسمانية المنطبعة في اجرام الافلاك لانفوسها المجردة الا ان مباشرتها لها انما هي بواسطة الانفعالات غير متناهية من المبدأ المفارق فانهم ذهبوا الى انه يتجدد منه في القوة الجسمانية ١٢٦ أمور متصلة غير فارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم لاعلى انها

تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تفعل دائما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها فالحركات الغير المتناهية هن القوة الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية هي صورة النقص لانه يمكن ان يقال لوصح الدليل المذكور لم تجز الحركات الغير المتناهية من قوة جسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية ايضا فانه اذا فرض ان كل القوة تحرك جسمها بواسطة الانفعالات حركات غير متناهية من مبدأ مقروض وبعضها يحرك جسما آخر من ذلك المبدأ ايضا بواسطة الانفعالات لزم التفاوت في الجانب الآخر ضرورة ان الجزء لا يقوى على ما يقوى عليه الكل فتقطع الحركة الحاصلة منه فلزم انقطاع حركة كل القوة ايضا فان قيل هذا النقص انما يتم لو كان جزء القوة مستعدا لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع قلنا هذا لدليل انما يجري في القوة البسيطة المشابهة

فلا بد ان يبرح أحدا المتقابلين في الوجود والعلم بوجود تلك الطبيعة التي توجب أحدا المتقابلين على التخصيل والعلم المتعلق بها هو العلم المتقدم عليها وهو العلم الذي هي معلولة عنه وهو العلم القديم أو العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم والوقوف على الغيب ليس هو شيئا أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة وحصول العلم انما في الغيب ليس عندنا دليل يتقدم علمها والذي يسمى للناس رؤيا وللانبياء وحيا والارادة الازلية والعلم الازلي هي الموجبة في الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد يكون حدوثها على الاكثر والمنامات والوحى كما قلنا انما هو اعلام بهذه الطبيعة في الموجودات الممكنة والصنائع التي تدعى مقدمة المعرفة بما يوجد في المستقبل انما عندها آثار نزرعة من آثار هذه الطبيعة والخلقة أو كيف شئت ان تسميها أعني المحصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم (قال أبو حامد) المسلك الثاني وفيه الخلاص الى قوله ولا يتبين باستحالة القسم الثاني كما سبق (قلت) لما رأى أن القول بان ليس للاشياء صفات خاصة ولا صور عنها يلزم الافعال الخاصة بوجودها وجودها هو قول في غاية الشناعة وخلاف ما يقوله الانسان سلمه في هذا القول ونقل الانكار الى موضعين أحدهما انه قد يمكن ان توجد هذه الصفات لوجودها لا يوجد لها تأثير فيما جرت به عادته ان يؤثر فيه مثل النار مثلا فانه يمكن ان توجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو منها وان كان شأنه ان يحترق اذا دنت منه النار والموضع الثاني انه ليس للصور والخاصة بوجودها وجودها مادة خاصة فاما القول الاول فانه لا يمكن ان تسلمه الفلاسفة له وذلك ان أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال عن حاضر وربما كان الامور التي من خارج فلا يمنع ان تقتصر النار بالقطن مثلا في وقت ما فلا تحرقه ان وجد هناك شيء ما اذا قارن القطن صار غير قابل به للاحراق كما يقال في النطق مع الحيوان فاما ان المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشي لا يقدر المتكلمون ان ينفوه وذلك انه كما يقول أبو حامد لا فرق بين نفينا الشيء وانباته معا ونفينا به منته واثباته معا ومتى كان قوام الاشياء من صفتين عامة وخاصة وهي التي تدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل فلا فرق في ارتفاع الموجد بارتفاع احدى هاتين الصفتين مثال ذلك ان الانسان لما كان قوامه بصفتين احدهما عامة وهي الحيوانية والثانية خاصة وهي النطق فانه كما اننا اذا رفعنا منه انه ناطق لم يبق انساني كذلك اذا رفعنا عنه انه حيوان وذلك ان الحيوانية شرط في النطق ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشروط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب الا في أمور جزئية ترى الفلاسفة ان الصفات العامة فيها شرط كالصناعات الخاصة ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة هي عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحي الفاسد لكونها اعم من الحياة كحال الحياة مع النطق والمتكلمون لا يرون ذلك ولذلك ما تسهمهم يقولون ليس من شرط الحياة عندنا الهيمنة والعلة وكذلك التشكل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود ذي الشكل وذلك انه لو لم يكن شرط الامكان احدا الامر بامان توجد الخاصة بالحيوان ولا يوجد لها أصلا واما ان لا توجد مثال ذلك ان المبدى عندهم آلة الفعل التي بها يصدر عن الانسان الافعال العقلية مثل السكابة وغير ذلك من الصنائع فان امكن وجود الفعل في الجاد امكن ان يوجد فعله الصادر عنه مثل ما لو امكن ان توجد حرارة عن غير ان تسخن ماشئا ان يسخن منها وكل موجود عندهم له كمية محدودة وان كان

الاجزاء ويكون جزء القوة مستعدا لما يرد على الكل من الانفعالات والالم تكن متشابهة الاجزاء ثم انهم لما جاوزوا لها نائبة القوة الجسمانية مدة غير متناهية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية التي تحصل لها من المبادئ المفارقة فلم لا يجوز ان تكون القوى البدنية بنفسه يفيض عليها العقل المفارق ابدأ ويحصل لها انفعالات غير متناهية تقوى بسبب ذلك على التأثير مدة غير متناهية (واما ثانيا) فلما جاز ان يكون التفاوت الذي لا بد منه في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والبطلان ان تكون حركة الاصل غير أسرع في

القصرية وأبطأ في الطبيعية من غير انقطاع (لا يقال) الاختلاف في السرعة والبطء يكون متفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب العدة والمدة (لأننا نقول) اللازم من الدلائل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم أن يكون ذلك التفاوت بحسب العدة والمدة حتى يلزم الانقطاع وما المانع من أن يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطء واحد القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار آخر (فان قلت) التفاوت بحسب الشدة يستدعي ١٢٧ التفاوت بحسب العدة والمدة وحينئذ

يلزم انقطاع حركة الكبير في القصرية والصغير في الطبيعية فتكون متناهية فيلزم انقطاع حركة الصغير في القصرية والكبير في الطبيعية وذلك لأنه إذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة أي السرعة فاما أن يكون زمانهما واحدا أو لاقصى الأول يقع التفاوت في المدة لأن الأسرع يكون عدد حركاته أكثر قطعاً وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة (قلت) نعم ان التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب العدة أو المدة لكما نقول بجوز أن تكون الحركة غير متناهية في المدة ويكون التفاوت بينهما بحسب الشدة أي السرعة فإذا جازت حركة الجسمين إلى أجزاء متساوية بحسب المسافة كانت حركة الأسرع أكثر عدداً من حركة الأبطأ ولا يلزم منه انقطاع الحركة كما في دورات المدد وفلك البروج بل أغما يلزم ذلك إذا طمعت أحد أحدهما بأحد الأخرى وذلك يتوقف على اجتماعهما في

لها عرض في موجودهم وجودهم وله كيفية محدودة أيضاً وإن كان لها عرض عندهم وأنه يكون الموجودات عندهم محدودة وزمان بقاها محدود وإن كان لها عرض أيضاً لكنه محدود ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة أو في المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل إحدى الصورتين مرة تقبل مقابلهما كالحال عندهم في صور الاحسام البسيطة الأربعة التي هي النار والهواء والماء والارض وأما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة أو موادها مختلفة هل يمكن أن يقبل بعضها صور بعض بمثل ذلك ما شأنه أن يشاهد غير قابل لصوره مامن الصور أو الوسائط كثيرة هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط بمثل ذلك أن الاسطوانات تتركب حتى يكون منها نبات ثم يقتدى منه الحيوان فيكون منه دم ومني ثم يكون من المني والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين إلى قوله فتمارك الله أحسن الخلقين فالمتكلمون يقولون إن صورة الإنسان يمكن أن تحل في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد في الفلاسفة يدفعون هذا ويقولون لو كان هذا ممكناً كانت الحكمة أن يخلق الإنسان دون هذه الوسائط ولما كان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخلقين وأقدرهم وكل واحد من الفريقين يدعي أن ما يقوله معروفاً بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه وأنت فاستفت قلبك فما أنأك فهو غرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي كلفنا إياه والله سبحانه وإياك من أهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض الاسلام إلى أن الله تعالى يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين وشبهتهم أن قضى العقل من باب امتناع ذلك أغما هو في طبع علمه لعقل فلو طبع طبعاً يقضي بإمكان ذلك لما أنكر ذلك ويجوز وهو لا يلزمهم أن لا يكون للعقل طبيعة محصلة ولا الموجودات ولا يكون الصدق الموجود فيه تابعاً لوجود الموجودات فاما المتكلمون فاستحبوا من هذا القول ولوركيوه إمكان حفظ لوضعهم من الأبطال الواردة عليهم في هذا الباب من خصومهم لانهم يطلبون بالفرق بين ما أنبأوا من هذا الجنس وبين ما نفوه فيعسر عليهم بل لا يجدون إلا أقاويل موهمة ولذلك نجد من خرق في صناعة الكلام قبل أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشروط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعلته وبين الشيء وداليه وهذا كله لا يجوز إلا في رأي السفسطائيين فلا معنى له والذي فعل هذا من المتكلمين هو أبو المعالي والقول السكلي الذي يحل هذه الشكوك أن الموجودات تنقسم إلى مقابلات وإلى متناسبات فلو جاز أن تفرق المتناسبات لجاز أن تجتمع المقابلات لكن لا تجتمع المقابلات ولا تفرق المتناسبات هذه حكمة الله في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلاً وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الإنسان ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علته وجودها في الموجودات ولذلك العقل ليس بمحاذ فممكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن خزم (المسألة الثامنة عشر) في تجهيزهم عن إقامة الدليل العقلي على أن النفس الإنسانية جوهر روحي إلى قوله ولهم فيها إلهين كثيرة بزعمهم (قلت) هذا كله ليس فيه إلا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى ونصو بره إلا أنه أتبع فيه ابن سينا وهو يخالف الفلاسفة في أنه يضع في الحيوان قوة غير القوة الخيالية يسمىها وهمية عوض الفكرية في الإنسان ويقول إن اسم الخيالية قد تطلقه القدماء على هذه القوة وإذا أطلقوه عليها كانت الخيالية في الحيوان بذل المفكرة

الوجود دفعة في الخارج أو على وجودها في الذهن على سبيل التفصيل وكل منهما محال (وأما لنا) فلأن ما ذكر من الدلائل أغما يجري في قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم على التشابه كالطبائع في الأجسام العنصرية ولم قلتم أن القوى البدنية كذلك ولم لا يجوز أن لا تكون منقسمة بانقسام محالها وإن تكون طبائع بسائط الأبدان معاوقة عن تأثيرات تلك القوى فلا تكون نسبة الحركتين في التحريك الطبيعي على نسبة القوتين لأن قوة الكل وإن كانت ضعف قوة الجزء لكن معاوق الكل ضعف معاوق الجزء فيخير نقصان القوة بنقصان المعاوق هذا وقد ذكر في ضعفه وجوده آخر لا حاجة للطذاب يذكرها بعد حصول المقصود بما

ذكرنا (ومنها) ان الابدان الحيوانية مؤلفة من العناصر فلما عادها الله تعالى لوجوب ان تصد هامة تالفة من هذه العناصر والام يكن ذلك اعادة البدن الذي كان بل احداً بالبدن آخر واذا ثبت ان تلك الابدان لا بد ان تكون مؤلفة من العناصر الاربعة فلا بد وان يحصل فيما بينها فعل وانفعال حتى يتكون البدن الانساني واذا كان كذلك وجب حصول الموت لاحالة لان الحرارة الغريزية والحرارة الخاصة من الحركات ١٢٨

(والجواب) اننا انسلم ان البدن مركب من العناصر الاربعة بل هو علة دنا عبارة عن اجزاء جسمانية يخلق الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة والعلم والقدرة ولا تقول بالزواج والفعل والانفعال اصلاً فان ادعيت ذلك طابناكم بالدلالة القاطعة على صحته وقصة القرع والانبى لا تدل على تركبه منها الجواز ان يكون حصول صور العناصر في اجزاء البدن بعد التفرق والانحلال من غير ان يكون مصورا بتلك الصور سابقاً ان سلمنا ذلك فلا نسلم ان تأثير الحرارة في الرطوبة لا يد وان يتأدى الى الموت وانما يلزم ذلك لو لم تتمكن الغاذية من ايراد بدل ما يتحلل من الرطوبات وهو ممنوع وورد بان القوة الغاذية اما ان تقوى على ايراد بدل ما يتحلل من تلك الرطوبات ولا تقوى عليه واما ما كان يلزم أخذ الرطوبة الغريزية بعد مدة معتد بها في الانتعاش والانحلال بالكلية اما اذا

وكانت في البطن الاوسط من الدماغ وذلك ان الحفظ والذكر هما اثنتان بالفعل واحد بالموضوع والظاهر من مذهب القدماء ان المخيلة في الحيوان هي التي تقضى على ان الذئب من الشاة عدو وعلى البعوضة انها صديق وذلك ان المخيلة هي قوة ادراكية فالحكم لها ضرورية من غير ان تحتاج الى ادخال قوة غير المخيلة وانما كان يمكن ما كاله ابن سينا لو لم تكن القوة المخيلة داركة فلا معنى لزيادة قوة غير المخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالطبع وذلك ان الخيلات في هذه غير مستفادة من الحس وكانها ادراكات متوسطة بين الصور المعقولة والمخيلة وقد تلخص امر هذه الصورة في الحس والحسوس فلنحل عن هذا في هذا الموضوع ونرجع الى النظر فيما يقوله هذا الرجل في معاندة القوم (كالابو حامد) البرهان الاول قوله لم ان العلوم الى قوله وهذا الغير مشكك فيه (قلت) اما اذا اخذت المقدمات التي استعمل الفلاسفة في هذا الباب مهمة فان المعاندة التي ذكر ابو حامد تلزمها وذلك ان قولنا كل ما حل من الصفات في جسم فهو منقسم بانقسام الجسم فانه يفهم منه معنيين أحدهما ان يكون حد الجزء من تلك الصفة الخالصة في الجزء من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض في الجسم المبيض فان كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار اليه هو حد حده وجميع البياض حد واحد ايضاً والمعنى الثاني ان تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص وهذه هي ايضا منقسمة بانقسام الجسم لاني ان مقدار حد الكل منها والجزء حد واحد بعينه مثل قوة الابصار الموجودة في البصر بل معنى انها تقبل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر ولذلك كانت قوة الابصار في الاصحاء اقوى منها في المرضى وفي الشباب اقوى منها في الهرم والتي تم هاتين القوتين انهما شخصيتان اعني التي تنقسم بالكلية ولا تنقسم بالماهية اعني انها اما ان تبقى واحدة بالحد والماهية او تنقسم والتي تنقسم الى حد ما بالكلية وهي واحدة بالحد والماهية ولا تنقسم الى أي جزء اتفق وهذه كانتا اثنتان الخالف الاول في الاقل والاكثر وان الجزء الذاهب منه ليس فعله فعل الباقي فان فعل الذاهب من البصر الضعيف ليس بفعل فعل البصر الضعيف ويجتمع مع ان اللون ايضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه الى أي جزء اتفق وحد باقي بعينه بل تنقسم القسمة الى حدان انقسم اليه فسد الاول وانما الذي يحفظ القسمة دائماً هو طبيعة المتصل بما هو متصل اعني صورة الاتصال فهذه المقدمة اذا وضعت هكذا كانت بدنة بنفسها اعني ان كل ما يقبل القسمة به من النوعين من القسمة فحله جسم من الاجسام وعكسه ايضا بين وهو ان كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام باحدهما من النوعين من الانقسام واذا صح هذا فعكس نقيضه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس النقيض وهو ان لا يقبل الانقسام باحدهما من الوجهين فليس يحل في جسم واذا اضيف الى هذا ما هو بين ايضا من امر المعقولات الكلية وهما انما ليست تقبل الانقسام باحدهما من الوجهين اذ كانت ليست صوراً شخصية فبين انه يلزم عنه ان المعقولات ليس محلها جسمان من الاجسام ولا القوة عليها قوة في جسم فلزم ان يكون محلها اقوى روحانية تدرك ذاتها وغيرها واما ابو حامد فلما اخذ النوع الواحد من نوعي الانقسام ونفاه عن المعقولات الكلية عانده بانقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التخيل فاستعمل في ذلك قولاً فلسفياً واعلم النفس اغض وأشرف من ان يدرك بصنعهاة الجدل ومع هذا فانه لم يأت ببرهان ابن سينا على وجهه وذلك ان الرجل اعانني برهانه على ان قال

ان لم تقو عليه فلما ذكرناه في الدليل (واما اذا قويت عليه) فلان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدة معتد بها اكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان مدة تأثير الحرارة بعد زمان طويل اطول من مدة تأثيرها في ابتداء الوجود فيكون فعلها احسن من اقوى من فعلها في ابتداء الوجود ولما تقرّر ان المؤثر الضعيف يكون اقوى فعلاً من المؤثر القوي اذا كان مدة فعله اطول من مدة فعل القوي فكيف عند تساويهما في القوة فيكون التحليل بعد مدة مديدة اكثر من التحليل في ابتداءه

ان المعقولات ان كانت حالة في جسم فلا يتخلو ان تحمل منه في شيء غير منقسم أو في منقسم ثم أبطل ان
يحمل شيء في غير منقسم من الجسم فلما أبطل هذا بقي ان يكون العقل ان كان يحمل في جسم ان يحمل منه
في شيء غير منقسم ثم أبطل ان يحمل من الجسم في شيء منقسم فبطل ان يحمل في جسم أصلاً فلما أبطل أبو
حامد أحد القسمين قال لا بعد ان تكون نسبة العقل الى الجسم نسبة أخرى وهو مبين أنه ان نسب الى
الجسم فليس ههنا الانسبتان اما نسبه اليه الى محل منقسم أو محل غير منقسم والذي يتم به هذا البرهان
ان العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما يقول أرسطو في بيان ان العقل مفارق فلنذكر أيضاً
العناد الثاني الذي أتى به في الدلائل الثاني الذي استدلل به الفلاسفة بعد ان تعرف ان أدلتهم اذا نقلت
من الصناعة التي تخصها صارت أهلى مراتبها من جنس الأقاليم الجسدية ولذلك كان كتابها هذا
الغرض منه اغماها والتوقيف على مقدار الأقاليم المكتوبة فيه المنسوبة للغريزة وانهما رأى
القوانين أحق بان ينسب صاحبه الى التناقض والتناقض (قال أبو حامد) داليل ثان قالوا ان كان الى قوله
بل لهدم القدرة (قلت) كان هذا القول ليس ببياناً مفرداً بنفسه واغما هو تنعيم القول المتقدم وذلك ان
القول المتقدم وضع فيه ان العلم ليس ينقسم بانقسام محله وشما وفي هذا القول تكلف بيانه باستعمال
التقسيم فيه الى الانحاء الثلاثة فالمادة الاولى هي باقية عليه واغما دخلت عليه المعادة لانه لم يستوف
المعنيين اللذين يقال عليهم ما الانقسام المحيولاني وذلك انهم لما تنوعوا العقل انقسامه بانقسام محله على
الحوادث الذي تنقسم الاعراض بانقسام محله او كان هنا نوع آخر من الانقسام الجسماني وهو الموجود في
القوى الجسمانية المدركة دخلت عليهم المعادة من قبل هذه القوى واغما يتم البرهان اذا انتفى هذان
النوعان من الانقسام عن العقل وبين ان كل ماله قوام بالجسم فلا بد له من أحد هذين النوعين من
الانقسام وقد بطل فيما وجد في الجسم بهذا النوع الآخر من الوجود أعني الذي ليس ينقسم بانقسام
موضوعه في الحدس بل هو مفارق لموضوعه أم لا فاننا ترى أكثر اجزاء الموضوع تبطل ولا تبطل هذا
النوع من الوجود أعني الادراك الشخصي فنظن كما انه لا تبطل الصورة بطلان الجزاء والاجزاء
من موضوعها انها ليست تبطل بطلان الكل وان بطلان قبل الصورة من قبل الموضوع هو
بطلان بطلان لان فعل الصانع من قبل الآلة ولذلك ما يقول أرسطاطا ليس ان الشيخ لو كان له عين
كعين الشاب لأبصر كما لا يبصر الشاب بربذانه قد يظن ان الهرم الذي خلق الشيخ في قوة الابصار ليس
هو من قبل عدم القوة بل هو من قبل هرم الآلة ويستدل على ذلك ببطلان الآلة أو أكثر اجزائها
في النوم والاعياء والسكر والامراض تبطل فيها ادراكات الحواس فانه لا يشك ان القوى ليست
في هذه الأحوال كما هو به هذا يظهر في أكثر الحيوانات التي اذا فصلت بنصفين تعيش وأكثر
النبات هو بهذه الصفة مع انه ليس فيه قوة مدركة فالكلام في أمر النفس غامض جداً واغما اختص
الله به من الناس العلماء الراغبين في العلم ولذلك قال تعالى مجيباً في هذه المسئلة للجمه ووعده
ما سأله بأن هذا الطور من السؤال ليس هو من أطوارهم في قوله تعالى ويسئلونك عن الروح
قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلاً وتشبيه الموت بالنوم في هذا المعنى فيه استدلال
ظاهر في بقاء النفس من قبل ان النفس تبطل فعلها هي النوم ببطلان آتمها ولا تبطل هي فيجب أن
يكون حالها في الموت كحالتها في النوم لان حكم الاجزاء واحد وهو دايمل مشترك للجميع لا تقي
بالجمه ورفاعة قاد الحق ومنسبه للعلماء على السبيل التي منها يوقف على بقاء النفس وذلك بين من
قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها (قال أبو حامد) دليل ثالث قوله
ان العلم لو حل في جزء الى قوله الى الجملة (قلت) اما اذا سلم ان العقل ليس ينسب الى عضو مخصوص
من الانسان وانه قد قام على ذلك برهان لانه ليس هذا من المعروف بنفسه فبين انه يلزم عنه أن لا يكون
محله جسم من الاجسام وانه ليس يكون قوائماً في الانسان انه عالم كقولنا انه يبصر وذلك انه لما كان

الوجود (وأما اراد القوة
الغاذية) فسواء في الوقتين
فيما ضرورة تأخذ الرطوبة
الغريزية في الانتعاش
وهي غذاء للحرارة الغريزية
فيكون نقصانها سبباً
لنقصان الحرارة الغريزية
ونقصان الحرارة الغريزية
سبب لكثرة الرطوبات
الغريزية لانه الحرارة
الغريزية اذا ضعفت
ضعفت عن اصلاح
الرطوبات الغريزية
وهذه هافته كذلك
الرطوبات الغريزية
وكثرة الرطوبات الغريزية
سبب لنقصان الحرارة
الغريزية ولا تزال تتأكد
هذه الأسباب بعضها
بالبعض الى أن ينتهي الأمر
الى فناء الرطوبات
الغريزية فتفنى الحرارة
الغريزية فيكون
الرطوبات الغريزية مركبة
ومحلها ويحصل الموت
حينئذ بالضرورة ولا يخفى
عليك أن هذا مبني على
تأثير القوى والطوائع
فيما يترب عليها من الأفعال

وقد عرفت ضعف هذا
البنى فيما سبق فتذكر
والكل قد بناه خلق الفاعل
المختار فهو زان لا يتصل
شي من أجزاء البدن
بالحرارة وإن تحلل أورد
قد رما تحلل دائما فلا
يلزم الموت ضرورة ومنها
أن المعاد الجسماني على
ما أخبر به الأنبياء عليهم
الصلاة والسلام يتخلف
دوام الحياة مع دوام
الاحتراق وذلك خارج عن
طور العقل (والجواب)
أننا نسلم خروجه من طور
العقل وأغلبه يلزم ذلك لو
كانت الحياة مشروطة
باهتدال المزاج وهو ممنوع
بل هي صفة بخلافها الله
تعالى في الجسم من غير
اشتراط بشرط غايته أنه
تعالى أجرى عادته بخلقها
عند اعتدال المزاج فإذا
خرق العادات في زمان خرق
العادة بخلافها بدون اعتدال
المزاج وإذا لم تكن
مشروطة به لم يبق إلا
الاستبعاد وهو لا يفيد في
أمثال هذه المقامات وحكي

بينا بنفسه أنه بهر بعضه ومخصوص كان بيننا أنا إذا بناه إليه الابصار مطلقا فانه يجوز على عادة العرب
وغيرها من الأمم في ذلك وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه فبين أن قولنا فيه عالم ليس هو من قبل
إن جزم أنه عالم لكن كيف ما كان الأمر في ذلك هو غير معلوم بنفسه وذلك أنه ليس بظهور أن ههنا
عضو خاص من عضوض الأعضاء كالحال في قوة التخيل والفكر والذكر وذلك أن مواضع هذه
معلومة من الدماغ (قال أبو حامد) دليل رابع أن كان العلم إلى قوله كما في البراهين (قلت) هذا الذي
حكاه عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه إلا أن العلم ليس يحل الجسم لحلول اللون فيه وبالجملة سائر
الاعراض لأنه ليس يحل جسم أصلا وذلك أن امتناع محل العلم من أن يقبل الجهل بالشيء والعلم به
يدل ضرورة على اتحادهما فإن الاتحاد لا محل في محل واحد وهذا النوع من الامتناع يوجد لدى
الصفات التي هي ادرا كات وغير ادرا كات والذي يخص محل العلم من القبول أنه يدرك المتضادات
معاً في الشيء أوضه وذلك لا يمكن أن يكون إلا بدرك غير منقسم في محل غير منقسم فإن الحس كالم
هو واحد ضرورة ولذلك قيل إن العلم بالأضداد علم واحد فهو ذا النجوم من القبول هو الذي يخص
النفس ضرورة لكن قد تبين عندهم أن هذه هي حال الحس المشترك الحس كالم على الحواس الخمس
وهو عندهم جسماني فلذلك ليس في هذا دليل على أن العقل ليس يحل جسم أصلا فدلنا أن الحس
يكون على نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة والذي عارضهم به في هذا القول صحيح
وهو أن النفس النورية لا تنزع إلى المتضادات معا وهي مع هذا جسمانية وليست أعلم أحدها من
الفلاسفة احتج في هذا على إثبات بقاء النفس الآمن لا بعبارة بقوله وذلك أن خاصة كل قوة غير مدركة
أن لا يجتمع في ادراكها التقيضان كما أن خاصة المتضادين خارج النفس أن لا يجتمع في موضوع
واحدة هذا مشترك في القوى المدركة مع القوى الغير المدركة وتختص القوى المدركة أنها تحكم على
الأضداد الموجودة معا أي يعلم أحدهما بعلم الثاني وتختص القوى الغير الفسائية أنها تنقسم بانقسام
الجسم فتوجد في الأجزاء المختلفة من الجسم الواحد الأضداد معا لا في جزء واحد والنفس لما كان
محلها لا ينقسم هذا الانقسام لم يمرض لها أن يوجد في التقيضان معا في جزأين من المحل ولذلك كانت
هذه الأقاويل كلها أقوال بل من لم يحصل آراء القوم في هذه الأشياء فما أبعد فهم من يجعل الدليل
على بقاء النفس أنها لا تحكم على المتناقضات معا لأنه إنما ينتج من ذلك أن محلها واحد غير منقسم
وما الدليل على أن المحل الغير المنقسم انقسام الاعراض أنه غير منقسم أصلا (قال أبو حامد) دليل
خامس قولهم أن كان العقل إلى قوله لا تدرك نفسها (قلت) أما العناد الأول وهو قوله أنه يجوز أن تخرق
العادة فيه بصير ذاته فقول في نهاية السفسطة والشعوذة وقد تكلمنا في هذا فيما سلف وأما العناد
الثاني وهو قوله أنه لا يبعد أن يكون ادراك جسماني يدرك نفسه فله اقناع ما لو كان إذا عرف الوجه
الذي حركه إلى هذا العلم امتناع هذا وذلك أن الادراك هو شيء يوجد بين فاعل ومنفعل وهو المدرك
والمدرك ويستحيل أن يكون الحس فاعلا ومنفعا له من جهة واحدة فإذا وجد فاعلا ومنفعا له من
جهتين أعني أن الفعل يوجد له من جهة الصورة والانفعال من قبل المهيولى فكل مركب لا يعقل
ذاته لأن ذاته يكون غير الذي به يعقل لانه إنما يعقل بجزء من ذاته ولأن العقل هو المعقول فلو عقل
المركب ذاته أعاد المركب بسطاً وعاد الكل هو الجزم وذلك كله مستحيل وهذا القول إذا ثبت ههنا
كان مقنعا وإذا كتب على الترتيب البرهاني وهو أن يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه أمكن أن يعود
برهانيا دليل سادس (قال أبو حامد) قالوا لو كان العقل إلى قوله ليس كذلك (قلت) أما اعتراضه على
أن ما هو جسم أو قوة في جسم فليس به عقل ذاته بدليل أن الحواس هي قوى مدركة في أجسام وهي
لا تعقل ذاتها فإن هذا من باب الاستقراء الذي لا يفيد اليقين وتشبيهه بالاستقراء المستعمل في أن كل
حيوان يحرك فكذلك العقل فليس هو لعمري مثله من جهة وهو مثله من جهة أما مخالفته له فلا ن

والسهمندوفاته يعيش في النار قد لتنا هذه الاشياء على ان شهدة الحارة لاتنا في الحياة (ومنها) أن الأدلة دلت على أن النفس تحدث بطريق الوجوب من المبدأ المفارق بشرط حدوث المزاج والبدن المستعد لقبول تدبيرها وتبقى بعد دفن البدن وخرابه في حدث بدن وجب أن يحدث من المبدأ المفارق نفس متعلقة به فلو تعلقت بذلك البدن نفس من النفوس الباقية أيضا لم تعلق نفسين ببدن واحد وأنه محال (والجواب) ان ما ذكره مني على أصل الايجاب وقد سبق ما فيه والافعل في رأينا يجوز أن يحدث بدن من غير أن تحدث نفس مدبرة له بل تكون نفس المدبرة له في النشأة الاولى متعلقة به في النشأة الاخرى ومدبرة له فيها (ومنها) ان الغرض من تعلق النفس بالبدن أن يكون آلة لها في اكتساب الكمالات فاذا

ولافاسد ولا ذهاب بذهاب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العلوم أزلية وغير كائنية ولا فاسدة إلا بالعرض أي من قبل انفصالها بحدوث بدو عرضي وأي أنها فاسدة من قبل الانفصال لأنها فاسدة في نفسها الذل كانت كائنية فاسدة لكان هذا الاتصال موجودا في جوهرها ولو كانت لا تتجتمع في شيء واحد قالوا وانما انقضى هذا من أمر العقل وكان في النفس وجب أن تكون النفس غير متفصلة بانقسام الأشخاص وأن تكون أيضا معنى واحد في بدو عرضي وهذا الدليل في العقل قوى لان العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء وأما النفس فانهما وان كانت مجردة من الاعراض التي تعدت بها الأشخاص فان المشاهير من الحكماء يقولون ليس تخيلهم طبيعة الشخص وان كانت مدركة وانظره في هذا الموضع وأما الاعتراض الذي اعترض عليهم أبو حامد به فهو راجع الى أن العقل هو معنى شخصي والكلية عارضة له ولذلك يشبهه نظره الى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر الحس الواحد مرارا كثيرة فانه واحد عنده لانه معنى كلي فالحيوانية مثلا لا في يدهي بعينها بالعدد التي أبصرها في خالد وهذا كذب فانه لو كان هذا هكذا لما كان بين ادراك الحس وادراك العقل فرق ولم ينقل كلامه الى ههنا لما فيه من التطويل وكذلك قال أبو حامد بعد هذا في الفلاسفة على ان النفس يستحيل عليها العدم بعد الوجود دليلين (أحدهما) ان النفس ان عدمت لم يخل عدمها من ثلاثة أحوال اما أن تعدم مع عدم البدن واما ان تعدم من قبل وجودها أو تعدم بقدرة القادر وباطل أن تعدم بعد عدم البدن فانه مفارقة للبدن وباطل أن يكون لها ضد فان الجواهر المفارقة ليس له ضد وباطل أن تتعلق بقدرة القادر بالعدم على ما سلف واعترضهم هو بأن لا ينسلخ عنها مفارقة للبدن وأيضا فان المختار عند ابن سينا أن تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان لان كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع الأشخاص تخالفه محالات كثيرة منها أن يكون اذا علم بدشيه أعلمه عمر و اذا جهله عمر وجهله زيد الى غير ذلك من المحالات التي تلزمه هذا الوضع فهو يرد على هذا القول بانها اذا انزلت متعددة بتعدد الاجسام لم أن تكون مرتبطة بها فتفسد ضرورة بفساد الاجسام وللفلاسفة ان يقولوا انه ليس يلزم اذا كان شيئا بينهما نسبة علاقة ومحبة مثل النسبة التي بين العاشق والمعشوق ومثل النسبة التي بين الحديد وحجر المغناطيس أن يكون اذا فسد أحدهما فسد الآخر ولكن للنازع أن يسألهم عن المعنى الذي تشخصت به النفوس وتكثرت كثرة عديدة وهي مفارقة للأبدان الكثيرة العددية الشخصية اغنايت من قبل المادة لكن لمن يدعي بقاء النفس وتعددتها أن يقول انها في مادة لطيفة وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الاجرام السماوية وهي الحرارة التي استهت هي نارا ولا فيها مبدأ نار بل فيها النفوس الخلقية للاجسام التي ههنا وللنفوس التي تحل في تلك الاجسام فانه لا يختلف أحد من الفلاسفة ان في الاسطوانات حرارة سماوية وهي حاملة للقوى المكونة للحيوان والنبات لكن بعضهم يسمى هذه قوة طبيعية سماوية وبقا لينوس يسميها القوة المصورة ويسميا أحدها الخالق ويقول انه يظهر ان ههنا صاندا للحيوان حكيم المخلقة له وان هذا يظهر له من التشرع فاما ابن هوهذا الصانع وما حوهره فهو أجل من ان يعلمه الانسان ومن ههنا يستدل أفلاطون على ان النفس مفارقة للبدن لانها هي المخلقة له والمصورة له ولو كان البدن شرطيا وجودها لم تخلقه ولا صورته وهذه النفس أظهر ما هي أعني المخلقة في الحيوان الغير المتناسل ثم بعد ذلك في المتناسل فانا كما تعلم ان النفس هي معنى زائد على الحرارة الغريزية اذ كانت الحرارة بما هي حرارة ليس من شأنها ان تفعل الافعال المنتظمة المعقولة كذلك نعم لم ان الحرارة التي في البرودة ليس بها كرامة في الخلق والتصوير فلا خلاف عندهم في ان في الاسطوانات نفوسا مختلفة لنوع نوع من الانواع الموجودة من الحيوان والنبات والمعادن وكل محتاج في كونه وبقائه الى تدبير وقوى حافظة له وهذه النفوس اما ان تكون كاملة وسطية بين نفوس الاجرام السماوية وبين النفوس التي ههنا في الاجسام المحسوسة

ويكون لها ولا بد على النفوس اني ههنا والابدان تسليط ومن ههنا نشأ القول بالجن أو تكون هي بذاتها هي التي تتعلق بالابدان التي تكونها للشبه التي بينها وإذا فسدت الابدان عادت الى مادتها الزوادية وأجسامها اللطيفة التي لا تحس وما أعلم أحد من الفلاسفة القدماء يقول ههنا الان من أصولهم ان المفارقات لا تغير المواد تغير استحقاقها بذواتها أو لا اذا التحيل هو ضد التحيل بل قال به بعض فلاسفة الاسلام وهذه المسئلة هي من أعوص المسائل التي في الفلاسفة ومن أقوى ما يستشهد به في هذا الباب أن العقل الهيو لاني يعقل أشياء لانهاية لها في المعقول الواحد ويحكم عليهم احكاما كلياً وما جوهره هذا الجوهر فهو غير هيو لاني أصلاً ولذلك يحمد ارسطاطاليس فيثاغورس في وضعه المحرك الاول عقلاً أي صورة برية فمن الهيو لاني ولذلك لا يفعل عن شيء من الموجودات لان سبب الانفعال الهيو لاني والافر في ههنا في القوى القابلة كالافر في القوى الفاعلة لان القوى القابلة لذوات المواد هي التي تقبل أشياء محدودة وما فرغ من هذه المسئلة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الاجساد وهذا شيء ما وجد له واحد ممن تقدم فيه قول والقول بحشر الاجساد أقل ماله من مقتضى الشرائع ألف سنة والذين تأدت اليه ناهيهم الفلاسفة دون ههنا العدد من السنين وذلك ان أول من قال بحشر الاجساد هم أنبياء بني اسرائيل الذين أتوا بدموسي عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الصحف المنسوبة لبني اسرائيل وثبت أيضاً ذلك في الانجيل وتواتر القول به عن عيسى عليه السلام وهو قول الصابئة وهذه الشريعة قال أبو محمد بن خرم انهم أقدم الشرائع بل القوم يظهر من أمرهم انهم أشد الناس تعظيماً لها وإيماناً بها والسبب في ذلك انهم يرون انها تنحو نحو تدبير الناس الذي به وجود الانسان بما هو انسان وبلوغه سعادة الخاصة به وذلك انها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية للانسان والفضائل النظرية والصنائع العملية وذلك انهم يرون ان الانسان لا حياة له في ههنا الدار الا بالفضائل الخلقية ولا حياة له في هذه الدار ولا في الدار الآخرة الا بالفضائل النظرية وانه ولا واحد من ههنا يتم ولا يبلغ اليه الا بالفضائل الخلقية وان الفضائل الخلقية لا يمكن الا بمعرفة الله تعالى وتعظيمها بالعبادات المشروعة لهم في ملة ملة مثل القرابين والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من الاقاويل التي تقال في الثناء على الله تعالى وعلى الملائكة والأنبياء ويرون بالجملة أن الشرائع هي للصنائع الضرورية المدنية التي تؤخذ من ماديها من العقل والشرع ولا سيما ما كان منها عاماً لجميع الشرائع وان اختلفت في ذلك بالاكل والاكثر ويرون مع ههنا انه لا ينبغي أن يتعرض بقول مثبت أو مبطل في مبادئها العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد أو أكثر من ذلك هل هو موجود أم ليس بوجوده وكذلك يرون في سائر مبادئه مثل القول في السعادة الآخرة وفي كيفية تلك الشرائع كلها اتفقت على وجود آخرى بعد الموت وان اختلفت في صفة ذلك الوجود كما اتفقت على معرفته وجوده وصفاته وأفعاله وان اختلفت فيما تقوله في ذات المبدء أو أفعاله بالاكل والاكثر ولذلك هي متفقة في الأفعال التي توصل الى السعادة التي في الدار الآخرة وان اختلفت في تدبير ههنا الأفعال فهي بالجملة لما كانت تنحو نحو الحركة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لان الفلاسفة انما تنحو نحو تعريف سعادة لبعض الناس العقلاء وهو من شأنه أن يتعلم الحكمة والشرائع تقصده لتعليم الجمهور عامة ومع ههنا فلا نجد شريعة من الشرائع الا وقد ثبتت بحكم الحكمة وعينت بما يشترك فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص من الناس انما يتم وجوده وتخصيل سعادته بمشاركه الصنف العام كان التعليم العام ضرورياً وجود الصنف الخاص وفي حياته أمان في وقت صماه ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك وأما عند نقلته الى ما يخص فن ضرورية لا يستهين بما يشاغلها وأن يتناول لذلك أحسن تأويل وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص وانه ان صرح شك في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين

حصلت تلك الكمالات
كان وجود الآلة بعد ذلك
كلا وبالأعلى وكان
منهصاً لكل الكمالات
ومنهصاً للجمعة والسعادة
فالأعادة غير لائقة بحكمة
الحكيم تعالى وأيضاً ان
النفوس المختصة عن علاقة
البدن تكون خارجة عن
ظلمة البدن وكثافته وأنواع
عوارضه المؤثرة لها الى ضياء
التجرد واطافته والبراءة
عن الوارض المؤلمة
فيكون التذاهب هذا
التخلص فوق التذاهب
الانسان بالحروج عن
الحبس المظلم المثل فكما
ان من خرج عن الحبس
الموصوف لا يعود اليه
فكذا ههنا (الجواب) أنا
لاستل أن البدن على
الاطلاق وبال على النفس
بل البدن الذي يكون
سليماً عن الآفات من كل
الوجوه على الوجه الذي
أجبرت عنه الانبياء يكون
سبب زيادة الاتزان والكمال
الانتاج وانا كانت
الابدان كذا لم يكن

للنفوس حاجة الى تدبيرها
فهي كنها الانعام في لذاتها
العقلية تارة والاستيفاء
من اللذات الحسية أخرى
ومعلوم أن الجمع بين
السماتين أقوى من
الاقتصار على احدهما
وهذا يخرج الجواب عن
قولهم وايضا فليتنامل
(لا يقال) سلامة البدن عن
الآفات من كل الوحوش
غير معقول لان بقاء انما
هو بالاكل والشرب وهما
لا يتصوران بدون حصول
الأمراض والأعراض (لأننا
نقول) لو سلم أن بقاء انما
هو بالاكل والشرب
ولكن لانسلم أنهما
لا يتصوران بدون حصول
الأمراض والأعراض
فإن الاكل والشرب سبب
لبقاء الحياة وصحة البدن
وأسستامة المزاج أولا
وبالذات وسبب بئها
للأمراض والأعراض
انما هو بالعرض وبواسطة
وقوع فضيلة من الغذاء
غير منضمة ولم لا يجوز أن

وصارف عن سيدهم فانه أحق الناس بأن ينطلق عليه اسم الكفر ويوجب في الملة التي نشأ عليها
عقوبة الكفر ويوجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه وان كانت كلها عنده حقا وان يعتقد أن
الأفضل ينسج بعباده وأفضل منه ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندرية لما وصلتهم
شريعة الاسلام وتنصر الحكماء الذين كانوا بلادا روم لما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام ولا يشك
أحد انه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرون وذلك ظاهر من الكتب التي تلقى عند بني اسرائيل المنسوبة
الى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمرا موجودا في أهل الوحي وهم الانبياء ولذلك أصدق كل
قضية هي ان كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبيا ولا كلهم العلماء الذين قيل فيهم أنهم ورثة الانبياء وإذا
كانت الصنائع البرهانية في مبادئ المصادرات والأصول الموضوعات فالحري يجب أن يكون ذلك
في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل شريعة كانت بالوحي فالعقل يخاطبها ومن سلم أنه سكن
أن يكون ههنا شريعة بالعقل فقط فانه يلزم ضرورة أن يكون أنقص من الشرائع التي استنبطت
بالعقل والوحي والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ من تقليد اذا كان لا يبيد الى
البرهان على وجوب العمل الا بوجوه الفاضائل الحاصلة عن الاعمال الخلقية والعملية فقد تبين من
هذا القول ان الحكماء بأجمعهم يرون في الشرائع هذا الرأى أعني أن يتقدم من الانبياء والواضعين
مبادئ العمل والسنة المشروعة في ملة ملة والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان
منها أحدث لأجهم وورعى الاعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أنهم فضيلة من الناشئين على
غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك في أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر كما قال الله
تعالى وأن الصلاة الموضوع في هذه الشريعة يوجد في هذا الفعل أنهم في سائر الصلوات الموضوع
في سائر الشرائع وذلك عما شرط في عدها وأوقاتها وأزكارها وسائر ما شرط فيها من الطهارة ومن
التروك أعني ترك الافعال والاقوال المفسدة لها وكذلك الأمر فيما قيل في المعاد فيها هو أحدث على
الاعمال الفاضلة مما قيل في غيرها ولذلك كان غنيل المادهم بالأموال الجسمانية أفضل من غنيله
بالأموال روحانية كما قال الله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار وقال النبي
عليه الصلاة والسلام فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ابن عباس رضي
الله عنه ليس في الدنيا من الآخرة الا الاسماء فدل على أن ذلك الوجود نشأة أخرى أعلى من هذا
الوجود وطورا آخر أفضل من هذا الطور وليس ينبغي أن ينكر ذلك من يعتقد ان ادرك الموجود
الواحد ينتقل من طور الى طور مثل انتقال الصور الجسادية الى أن تصير مدركة ذواتها وهي الصور
العقلية والذين شكوا في هذه الاشياء وتعرضوا لذلك وأصعبوا به انما هم الذين يقصدون ابطال الشرائع
وابطال الفضائل وهم الرنادقة الذين يرون الاغاية للانسان الا التمتع بالذات هذا مما لا يشك أحد
فيه ومن قدر عليه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء بأجمعهم يقتلونهم ومن لم يقدر عليه
فان ثم لا قاييل التي محتج بها عليهم وهي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الرجل في
معاندتهم هو جيد ولا بد في معاندتهم أن توضع النفس غير ثابتة كما دلت عليه الدلائل العقلية
والشرعية وان توضع أن تعدهي أمثال هذه الامثال التي كانت في هذه الدار لا هي بعينها لان
المعدوم لا يعود بالشخص وانما يعود الوجود لمثل ما عدم لاهين ما عدم كما بين أبو حامد ولذلك لا يصح
القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الاجسام التي تعاد هي
التي تعد ذلك أن ما عدم ثم وجد فانه واحد بالنوع لا واحد بالعدد بل اثنان بأعداد ومخاضة من يقول
منهم ان الأعراض لا تبقى زمانين وهذا الرجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل (أحدها) هذه وقد قلنا
كيف رأى الفلاسفة في هذه المسئلة وانما عندهم من المسائل النظرية (والمسئلة الثانية) قولهم انه
لا يعلم الجزئيات وقد قلنا ايضا ان هذا القول ليس من قولهم (والثالثة) قولهم يقدم العالم وقد قلنا ايضا

ان الذي يعنون بهذا الاسم ايس هو المسمى الذي كفرهم به المتكلمون وقال في هذا الكتاب انه لم يقل
أحد من المسلمين بالمعاد الروحاني وقال في غيره ان الصوفية تقول به وعلى هذا فادس يكفر من قال بالمعاد
الروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز القول بالمعاد الروحاني وقد رأيت ان أقطع ههنا القول في
هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها اولواضرورة طالب الحق مع أهله وهو كما يقول

جاليز رس رجل واحد خير من ألف والتصدي الى أن يتكلم فيه من ايس من أهله

ما تكلمت في ذلك علم الله بحرف وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك ويقيـل

الشرع عنه وكرمه وحوده وفضله لارب غيره تتم كتاب التفات لابن رشد

المالكى الاندلسى عرف بالحفيد وذلك في قسطنطينية في غرة

جمادى الاولى سنة اثنى عشر وثلاثمائة وألف هجرية من

نسخة في كتبخانة يكي جامع مكتوب عليها انها

مخط طاشكبرى زاده مؤرخة سنة ثلاث

واربعين وتسعمائة وصلى الله على

سيدنا محمد وعلى آله

وصحبه وسلم

آمين

م

يزيل الله تعالى بفضله
ورحمته تلك الفضلات
الغبار المنهضة عن البدن
قول ان يصير الى حد يكون
بدا لامراض والاعراض
فلا يكون البدن حينئذ مع
كرهه سدا لاستيفاء الذات
الحسية المألوفة للنفس
في حياتها الدنيا ما نعاين
استفراقها في الذات
العاقية الحقيقية فتكون
النفس فائز بالطلبين
جامعة بين السعدتين
جعلنا الله من السعداء
الأزهار وحشرنا في زمرة
الأخيار وعصمنا من
زبغ الأباطيل والغواية
عن سواء السبيل اللهم
اجعلنا من المتقين هداية
ولا تحملنا من اتخذ الهه
هو اه ربنا لا ترغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا وهب لنا
من لدنك رحمة انك أنت
الوهاب منك المبدأ واليد
المآب

﴿ يقول مصححه الراجي من الله غفر المساوي ابراهيم حسن الفيومي الزراوى ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

ان خير ما فاه به الانسان الثناء على مولى الاحسان فالحمد لله على ما انعم وعلم من التبيان ما لم تكن
نعلم وأشكره واشكر منه واليه على نعمه الوافيه واحساناته المتواليه الكافيه وأصلى وأسلم على خير
نبي جاء بكاتبين فيه مع ايجازه وعجازه نبأ الأولين والآخرين وحجج ظاهرة قاطعة وبراهين واضحة
ساطعة ونبين الحلال والحرام وتفصيل الشرائع والأحكام وعلى آله الطيبين الطاهرين وأصحابه
الباذلين نقائس نفوسهم في مرضاة رب العالمين ﴿وبعد﴾ فقد تم طبع هذا المؤلف البديع الجليل
والمجوع الغريب ذي الميل المشيل المشتمل على ثلاثة كتب من غرائب المؤلفات الصادرة عن فكرة
علماء أجلة بالغين في العلم أعلى المكملات أحدها تهافت الفلاسفة للإمام ذى القدر الجليل العالى
الاسلام أبى حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ الموضوع بصلب الجزء الأول من هذا المطبوع وثانيها
تهافت الفلاسفة للمحقق الوحيد الامام محمد بن أحمد بن رشد المكنى بأبى الوالد المتوفى سنة ٥٩٥
الذى ألفه معارضاً للإمام الغزالي في بعض المباحث الموضوع بصلب الجزء الثاني من هذا المطبوع
وثالثها تهافت الفلاسفة للإسلامة المحقق ذى الاستفادة والافاده المولى الامام الشهير بخوجه زاده
المتوفى سنة ٨٩٣ الذى ألفه في التحكيم بين الامامين المشار اليهما الموضوع بهامش الجزأين
المدكورين أفاض الله على الجميع بهال الاحسان وصب عليهم غيث الرحمة والرضوان بما ألفوا
وأفادوا وصنفوا وأجادوا ومن أبدع مؤلفاتهم وأجمع مصنفاتهم وأفعلهم المأثورة وأعمالهم
المشكورة هذه الكتب الموضحة المذكورة والاسفار الجلية المسطورة التى كانت لغزتها الانكاد
توجد الا في خزائن الملوك ولا يقرب أن تنالها يد غنى فضلاً عن مملوك فانها جديرة أن تكتب
بالتبر بدل الممداد والخبر كيف لا وقد كشفت عن خفي الحقائق وأظهرت غامض
مشكلات الدقائق بالجميع القاطعة بالدافعه والبراهين الساطعة الدافعه
وكان هذا الطبع الحسن الجليل والصنع الفائق الجليل بالمطبعة
العامة الشرفية الثابت محل ادارتها شارع الخرنفش من مصر
الحجيه وذلك على نفقة حضرة (الشيخ مصطفى الباسي
الحلبى وأخويه بمصر) وذلك في أوائل الاول

من الربيعين سنة ١٣٢١ من هجرة سيد

الثقلين صلى الله وسلم عليه وعلى

آله السادة الاعلام ما آذن

افتتاح باختتام وبرغ

بدر التمام

أمين

فهرست کتاب التهاافت للإمام الغزالي

صفحة	مقدمة	صفحة
٣	مقدمة ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل	٢٥
٤	مقدمة ثانية ليعلم أن الخلاف بينهم الخ	٢٧
٥	مقدمة ثالثة ليعلم أن المقصود الخ	٣٢
٥	مقدمة رابعة من عظم حيل هؤلاء	بالأرادة ففصول
٦	مسئلة في ابطال قولهم بقدم العالم	٣٣
٧	ايراد أدلتهم	مسئلة في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم
٧	الاعتراض من وجهين أحدهما الخ	٣٥
٨	والجواب ان يقال استحالة ارادة قدمه	والجواب ان هذا الاشكال في النفوس
١١	الوجه الثاني في الاعتراض هو اننا نقول الخ	أوردنا على ابن سينا
١٢	أما القطب في بيانه ان السماء كرة متحركة على قطبين	٣٥
١٣	الاعتراض الثاني على أصل دليلهم ان يقال	مسئلة في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد
١٤	دليل ثان لهم في المسئلة زعموا ان القائل بان العالم متأخر عن الله	٣٥
١٤	الاعتراض هو ان يقال الزمان حادث	المسلك الأول قولهم انهم لو كانوا اثنين لكان نوع وجوب الوجود قولا على كل واحد منهم
١٦	بقي اننا نقول لله وجود ولا عالم معه	٣٦
١٦	صيغة ثانية لهم في الزام قدم الزمان	مسلكهم الثاني ان قالوا لو فرضنا واحدا من الوجود لكانا متماثلين من كل وجه
١٧	الاعتراض ان كل هذا من عمل الوهم	٣٦
١٧	وجوابنا في تخييل الوهم تقدير الامكانات الزمانية	وان رسم هذه المسئلة على حياها
١٨	دليل ثالث لهم على قدم العالم	٣٧
١٨	دليل رابع لهم وهو انهم قالوا كل حادث	والعمدة في مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ الأول واحد
١٩	الاعتراض ان يقال الامكان الذي ذكره	٤٠
٢٠	مسئلة في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة	مسئلة نفقت الفلاسفة على استهالة اثبات العلم والقدرة والارادة للابد الأول
٢٢	أما المعتزلة فانهم قالوا فعله الصادر منه موجود	٤٠
٢٢	الفرقة الثانية السكرامية حيث قالوا ان فعله الاعدام	ولهم مسلكان الأول قولهم البرهان عليه ان كل واحد من الصفة والموصوف الخ
٢٢	الفرقة الثالثة الاشعرية اذ قالوا اما الاعتراض فانها اتقنى	٤١
٢٢	الفرقة الرابعة طائفة أخرى من الاشعرية	المسلك الثاني قولهم ان العلم والقدرة فينباليسا داخلين في ماهية ذاتنا
٢٤	مسئلة في بيان تليسمم بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه	٤٢
		وأما الجسم فانما لم يجز ان يكون هو الأول لانه حادث
		٤٤
		فان قيل هذا الاشكال انما يلزم على ابن سينا حيث زعم ان الأول يعلم غيره
		٤٥
		مسئلة في ابطال قولهم ان الأول لا يجوز ان يشار اليه بضميمة جندس وبقاريته يفضل
		٤٦
		أما المعتزلة فليس ان يقال هذا حكاية المذهب المبني على ان الأول لا يلام
		٤٧
		مسئلة في ابطال قولهم ان وجود الأول يشهد

محتبة	محتبة
٤٨ المسلك الثاني هو ان نقول وجود بلا ماهية	٦٣ المقدمة الثانية قولكم انه يقتصر الى تصور
ولا حقيقة غير معقول	جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم
٤٨ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن	٦٣ المقدمة الثالثة وهي التحكم البعيد جدا
الاول ليس بحسم	قولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور
٥٠ مسألة في تجهيزهم من يرى منهم ان الاول يعلم	ايضا تواربها ولوازمها
غيره ويعلم الأنواع والأجناس بنوع كلي	٦٥ مسألة الاقتران بين ما يعتقده في العادة سببا
٥٢ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن	وما يعتقده سببا ليس ضروريا عندنا
الاول يعرف ذاته ايضا	٦٧ المسلك الثاني وفيه الخلاص من هذه
٥٣ مسألة في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم	التشديدات
لا يعلم الجزئيات	٧٠ مسألة في تجهيزهم عن اقامة البرهان العقلي
٥٧ مسألة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن	على أن نفس الانسان جوه روحاني قائم
السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته	بنفسه
الدورية	٧٨ مسألة في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية
٥٩ مسألة في ابطال ما ذكره من الفرض	بتهويل عالم العدم به وجودها وانها
الحرك للسماء	سرمدية
٦٠ مسألة في ابطال قولهم ان نفوس السموات	٨١ مسألة في ابطال انكارهم ابعث الاجساد
مطاعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا	دور الارواح الى الأبدان
العالم	٩١ خاتمة الكتاب

﴿ فهرست كتاب تهافت الفلاسفة لابن رشد ﴾

صفحة	خطبة الكتاب	صفحة	ممكن الحدوث
٢	قال أبو حامد الاعتراض من وجهين	٣١	قال أبو حامد الاعتراض أن يقال الامكان
٣	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة	٣٣	قال أبو حامد والثالث أن نفوس الآدميين
٤	قال أبو حامد رضي الله عنه وليس استحالة	٣٣	قال أبو حامد وأما قولهم لو قدر عدم العقلاء
٥	هذا النفس	٣٥	المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم في أبدية
٧	قال أبو حامد فنقول بتم تكرون على خصوصكم	٣٦	العالم والزمان والحركة
٨	قال أبو حامد فان قيل محل الفاظ في قولكم	٣٧	قال أبو حامد ومساكنهم الرابع
٩	انما اجمله	٣٧	قال أبو حامد الدليل الثاني لهم في استحالة
١١	قال أبو حامد رضي الله عنه محجبا عن الفلاسفة	٣٨	عدم العالم
١٢	فان قيل	٣٨	قال أبو حامد الفرقة الثانية
١٣	قال أبو حامد رضي الله عنه حاكيا عن	٤٠	قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة والجواب ان
١٤	الفلاسفة لما أنكروا خصوصهم	٤١	ما ذكرتموه
١٥	قال أبو حامد مجيبا عن المتكلمين في اثبات	٤١	قال أبو حامد المسئلة الثالثة في بيان بلبسهم
١٦	الارادة	٤١	بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه
١٧	قال أبو حامد رحمه الله والالزام الثاني في تعيين	٤١	قال أبو حامد ولتحقق كل واحد
١٨	حركات الافلاك	٤٢	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل كل
١٩	قال أبو حامد الاعتراض الثاني على أصل	٤٢	وجود
٢٠	دليلهم	٤٤	قال أبو حامد الوجه الثاني في ابطال كون العالم
٢١	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة قلت نحن	٤٥	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل ان
٢٢	لا يبعد صدور حادث من قديم	٤٦	اعترفتم
٢٣	قال أبو حامد رضي الله عنه الدليل الثاني لهم	٤٦	قال أبو حامد الوجه الثالث في استحالة كون
٢٤	في المسئلة	٤٩	العالم فعمل الله تعالى
٢٥	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل	٤٩	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل فاذا
٢٦	قال أبو حامد مجيبا للفلاسفة عن المتكلمين	٥٢	عرف مذهبنا
٢٧	في معارضة هذا القول	٥٢	قال أبو حامد راداعلى الفلاسفة قائما ما ذكرتموه
٢٨	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل	٥٢	تحركات
٢٩	هذه الموازنة معوجهة	٥٢	قال أبو حامد الاعتراض الثاني هو ان نقول
٣٠	قال أبو حامد بصيغة ثانية لهم	٥٣	قال أبو حامد فان قيل الاول لا يعقل
٣١	قال أبو حامد الاعتراض أن هذا كله من	٦٢	قال أبو حامد الجواب الثاني هو ان من ذهب
٣٢	عمل الزعم	٦٣	قال أبو حامد الاعتراض الرابع أن نقول
٣٣	قال أبو حامد الثالث هو ان هذا الفاسد	٦٣	قال أبو حامد الوجه الثاني أن الحرم الاقصى
٣٤	لا يهتز الخضم عن مقابلته	٦٥	قال أبو حامد فان قيل لعل في المبدأ
٣٥	الدليل الثالث على قدم العالم قال أبو حامد	٦٥	قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل
٣٦	تمسكوا بان قالوا		انقد كثرت
٣٧	قال أبو حامد الاعتراض أن يقال العالم لم يزل		

صحيفة	صحيفة
٦٧ قال أبو حامد فان قيل فاذا باطلتم	١٠١ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل
٧١ قال أبو حامد والجواب من وجهين	الجسم الاقصى
٧٤ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة في	١٠٣ قال أبو حامد معانداً للفلاسفة في قولهم
الاعتراض الذي وجهه عليهم	١٠٨ قال أبو حامد وهو اناسلم
٧٦ قال أبو حامد حكايته عن الفلاسفة بل زعموا	١١٠ المسئلة الثانية عشر في تجهيزهم عن اقامة
أن التوحيد	الدليل على أن الاول يعرف ذاته
٧٨ المسئلة السادسة في ابطال مذهبهم في نفى	١١٢ المسئلة الثالثة عشر في ابطال قولهم ان الله
الصفات	تعالى عن قولهم لا يبرق في الجزئيات
٨٠ قال أبو حامد والاعتراض على هذا	المنقصة بانقسام الزمان
٨٤ قال أبو حامد في كل مسائلكم في هذه المسئلة	١١٤ المسئلة الرابعة عشر في تجهيزهم عن اقامة
تحتلات	الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله
٨٤ قال أبو حامد فان قيل هو لا يعلم الغير	تعالى بحركته الدورية
٨٦ الوجه الثاني قال أبو حامد هو أن قولهم	١١٦ المسئلة الخامسة عشر في ابطال ما ذكره
٨٧ قال أبو حامد وقد خالف ابن سينا عنده هذا	من الغرض المحرك للسماء
غيره من الفلاسفة	١١٨ المسئلة السادسة عشر في ابطال قولهم ان
٨٧ قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل	نفوس السموات مطلعة على جميع
اذا ثبت	الجزئيات الحادثات في هذا العالم
٩٣ قال أبو حامد فهذه تفهيم مذهبهم والكلام	١٢١ قال أبو حامد أما الملقب بالطبيعيات فهو
عليه من وجهين	علوم كثيرة
٩٥ قال أبو حامد فان قيل انما يستحيل هذا	١٢٢ المسئلة الاولى قال أبو حامد الاقتران بين
٩٩ المسئلة التاسعة في تجهيزهم عن اقامة الدليل	مازعة قد
على أن الاول ليس بجسم	١٢٦ قال أبو حامد المسئلة الثاني وفيه الخلاص
١٠٠ قال أبو حامد مجيباً عن الاعتراض الذي	١٢٧ المسئلة الثامنة عشر في تجهيزهم عن اقامة
أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة	الدليل العقل على أن النفس الانسانية
الاافلاك	جوهر روحاني

﴿ فهرست ما بهامش الجزء الأول من تهافت الفلاسفة تلويحه زاده ﴾

صفحة	صفحة
٤١	٢ خطبة الكتاب
لا يتجزأ	٥ اعلم أن الفلاسفة وضعوا الموجودات أنواعا
٤٧ الطريق الثاني قالوا الممكن أن كان أم كانه	وأجناسا
الذاتي كافي في فيضان وجوده	٨ الفصل الأول في إبطال قولهم المبدء الأول
٤٩ الفصل الثالث في إبطال قولهم في أبدية عالم	موجب بالذات
٥٤ الفصل الرابع في إبطال قولهم الواحد	١١ اعتراض بعض الأفاضل عليه بأننا لا نسلم
الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد	وأجابوا عن التعرض المذكورة
٥٩ الفصل الخامس في إبطال قولهم في كينونة	١٥ الفصل الثاني في إبطال قولهم بقدوم العالم
صدور العالم عن المبدء	٢١ الاعتراض عليه بأن التسلسل اللازم في
٦٤ اعتراض الإمام جعفر عليه السلام في رد جوابه	الحادث اليومي
على مذهبهم واليه في كينونته وراية كونه	٢٢ الجواب بأن بعض البراهين الدالة على
عن المبدء الواحد لوجوده	بطلان التسلسل
٦٥ الاعتقاد بربوبية الأندلس	٢٤ بيان رده هذا الجواب
٦٨ قال الإمام الغزالي المبدء الأول لا ينفك عن أن	٣٠ بيان قول الإمام حجة الاسلام الغزالي في تقرير
لا يقل الأنفسه	الاستدلال الثاني
٧٨ الفصل السادس في تعجزهم عن الاستدلال	٣٥ الوجه الثالث من وجوه استدلالهم على قدم
على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات	العالم
وما فيها والعناصر وما يتركب منها	٣٦ اعتراض بعض الأفاضل من المتأخرين عليه
٨٥ الفصل السابع في بيان تعجزهم عن إقامة	٣٧ بيان ما سنخ للثواب في هذا المقام
الدليل على وحدانية الواجب تعالى عليهم فيها	٢٩ الوجه الرابع من وجوه استدلالهم على قدم
مسألة كان	العالم

﴿ فهرست ما بها من الجزاء الثاني من تهاافت الفلاسفة على وجه زاده ﴾

محمية	محمية
الفصل السادس عشر في ابطال قولهم الواحد الحق لا يكون فاعلا ولا شيئا واحدا	٢
الفصل السابع عشر في ابطال قولهم في نفى الصفات	٣
الفصل الثامن عشر في اثبات قولهم ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل	١٤
الفصل التاسع عشر في ابطال قولهم ان وجود الاول عين ماهيته	٢٠
الفصل العاشر في تجهيزهم عن بيان ان الاول ليس بجسم	٢٨
فصل في تجهيزهم عن القول بان المبدأ الاول يعلم غيره بنوع كلي ولهم فيه مسالك	٣١
الفصل الحادي عشر في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان الاول يعلم ذاته ولهم فيه طريقان	٤١
الفصل الثاني عشر في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات على وجه كونها جزئيات	٤٢
الفصل الثالث عشر في ابطال قولهم ان	٥١
السماء متحرك بالارادة	
الفصل السادس عشر في ابطال ما ذكره	٥٦
من الفرض المحرك للسماء	
الفصل السابع عشر في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلعة على جميع الجزئيات	٦٢
الحادثة مما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال	
الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم بوجود الاقتران وامتناع الانفكاك بين الاسباب	٧١
العادية والمسببات	
الفصل التاسع عشر في تجهيزهم عن اقامة الدليل على ان النفوس البشرية مجردة عن المادة ذاتا	٧٨
الفصل العاشر في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية	٩٩
الفصل الحادي والعشرون في ابطال قولهم ان	١٠٧
قولهم تنفي البعث وحشر الاحساد	

